ganz1912

Alianza Universidad

Alvin W. Gouldner

La dialéctica de la ideología y la tecnología

Los orígenes, la gramática y el futuro de la ideología

Versión española de
Néstor A. Míguez

Alianza
Editorial

Título original:
The Dialectic of Ideology and Technology — The Origins, Grammar, and Future of Ideology

© Alvin W. Gouldner, 1976
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1978
Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-2212-5
Depósito legal: M. 24.699 - 1978
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Martínez Paje, 5. Madrid-29
Printed in Spain

Dedicado a alguien que no fue una figura histórica:
FREDERICK LEWIS (HENRY) DEMUTH
(23 de junio de 1851-28 de enero de 1929),
hijo de Helene Demuth,
quien sabía algo del lado oscuro de la dialéctica

ganz1912

INDICE

Prefacio ... 13

Primera parte: *La ideología y la revolución en las comunicaciones* ... 21

1. La escisión ... 23
2. El discurso ideológico como racionalidad y falsa conciencia ... 47
3. La superación de la visión trágica: la ideología genérica como idealismo ... 98
4. La revolución en las comunicaciones: noticias, público e ideología ... 125
5. De la escuela de Chicago a la escuela de Francfort ... 156
6. Hacia una política crítica de los medios informativos ... 180
7. La ideología, el aparato cultural y la nueva industria de la conciencia ... 215
8. La ideología y la revuelta universitaria ... 229

Segunda parte: *La ideología y el orden moderno* 245

9. La ideología y el orden burgués 247
10. Los intereses, las ideologías y lo paleosimbólico 264
11. La ideología y la dominación indirecta: la conciencia tecnocrática y el fracaso de la ideología 286
12. De los ideólogos a los tecnólogos 310
13. La crítica de la ideología y la tensión entre las partes y el todo 339

Indice analítico 362

Ideas como esa, pensó Skelton, pueden hacer ladrar a un hombre, Bastaría un breve aullido con toda el alma junto a la basura...

Llamaron a la puerta del fuselaje. Skelton abrió. Era el sargento instructor violento de la puerta de al lado.

—Entre.

—Gracias, señor. ¿Tiene usted un perro?

—No.

—Me pareció oír ladrar.

—Me estaba despejando la garganta.

Thomas McGuane
Noventa y dos a la sombra

Donde hay parentesco de lenguas, no puede sino ocurrir, por la común filosofía de la gramática —quiero decir, a causa del dominio inconsciente de funciones gramaticales similares—, que todo esté preparado desde el comienzo para un desarrollo y una secuencia similares de sistemas filosóficos...

Nietzsche

No son las ideas, sino los intereses materiales e ideales los que gobiernan directamente la conducta de los hombres.

Max Weber

... nuestras conclusiones concuerdan con el punto de vista general expresado por Chomsky, de que los dialectos de una lengua tienden a diferir en las reglas de bajo nivel, y que las diferencias superficiales son mayores que las diferencias que se encuentran (si las hay) en sus estructuras profundas.

William Labov

PREFACIO

ganz1912

El estudio que aquí ofrecemos trata de las ideologías como forma de discurso; esto es, como cultura del lenguaje crítico; esto es, como una variante sociolingüística elaborada. Forma parte de una obra más vasta que abarca otros dos volúmenes: *Sobre el marxismo* e *Intelectuales revolucionarios*.

Tratando de tales temas, inevitablemente el presente estudio tiene implicaciones para las actuales convulsiones del mundo, aunque éstas sólo aparecen en un conjunto de puntos colaterales. Porque, ¿quién desea abordar a *éstas* de frente? En tal situación, uno debe poner las cartas sobre la mesa, pero no hay obligación de leerlas en voz alta. En un juego serio, la convención es siempre la misma: las que hablan son las cartas, no el jugador. Pero nunca se debe olvidar que esto es una convención.

Como todo el mundo, escribo a partir de la interacción entre mi posición pasada y mi posición actual, hilvanando inevitablemente lo que hice antes con la obra que me resta por hacer. Algunos recordarán que mi último esfuerzo serio fue *La crisis de la sociología occidental*. Pero a menos que su memoria sea un poco mayor y pueda remontarse a mi *Presentación de Platón,* no comprenderán totalmente la presente obra.

Puesto que la «ideología» es ahora un tema de indagación que continúa la problemática formulada por Marx y Engels (más que la de los anteriores «ideólogos» franceses), naturalmente me he pregun-

tado: ¿cuál es la relación de esta obra con el marxismo? y ¿es siquiera marxista?

Responder a esto por la negativa de plano sería ingrato y, en mi caso, sencillamente falso; pues soy bien consciente de cuánto he aprendido de la obra de Marx y de Georg Lukács, a quien considero el mayor teórico del siglo xx.

Al mismo tiempo, afirmar sencillamente la conexión también parece presuntuoso, a la manera del «farolero» que trata de darse importancia insinuando una familiaridad con los grandes. Esta idea de la cuestión puede parecer extraña a los sociólogos académicos «normales», que comúnmente conocen poco el marxismo y lo estiman aún menos. Mi juicio, sin embargo, difiere del de ellos. Creo que *ciertos* marxistas han alcanzado logros prometeicos, que han arriesgado y realizado mucho en el mundo; juzgo a *algunos* como hombres valientes, que han desgarrado sus vidas en pro de sus convicciones; y a unos pocos como hombres de genio intelectual y acción heroica con quienes yo, como sabio no mundano, no tengo urgencia en vincularme.

¿Cuál es, entonces, mi relación con el marxismo? Un comentador británico (de mi último libro, *En pro de la sociología*) ha juzgado oportuno caracterizar mi posición como un «maoísmo crítico». El lector estará en mejores condiciones de apreciar si esta designación es apropiada después de leer el capítulo sobre el maoísmo de mi libro aún inédito sobre el marxismo. Por mi parte, tengo aguda conciencia de que, si es que soy marxista, no pertenezco a ninguna *comunidad* marxista ni ciertamente a ningún orden instituido marxista. Si se solicitara mi propia opinión, tendría que rotularme como un... marxista *proscripto*.

En efecto, lo que esencialmente pretendo llevar a cabo aquí, como proyecto general, es una desmistificación del marxismo, desmistificación que a menudo procede basándose en ciertos supuestos marxistas. Es una exploración de los límites de la conciencia marxista. Por lo tanto, es necesariamente un estudio de los lazos entre el marxismo como teoría técnica articulada autoconsciente, como código lingüístico extraordinario y elaborado, con las partes menos reflexivas y los niveles paleosimbólicos (y por ende menos articulados o más callados) del marxismo.

El interés por la desmistificación del marxismo se funda y justifica por el aserto de que hoy el marxismo —como movimiento histórico real— no ha proporcionado la liberación humana que había prometido. Ciertamente, hay extensas partes del mundo, como China, en las que el marxismo ha destruido sistemas arcaicos de explotación

y dominación colonial. Cuando se recuerda la increíble miseria en la que estaban sumidas tales sociedades, parece haber pocas dudas de que las nuevas sociedades por las que los marxistas las han reemplazado son preferibles en alto grado, pues han brindado una mayor dignidad humana y una subsistencia más adecuada.

Pero al mismo tiempo el marxismo ha contribuido a producir en otras partes del mundo monstruosidades políticas grotescas, como el stalinismo. La necesidad de ocultar la responsabilidad parcial del marxismo en la catástrofe política y humana del stalinismo es uno de los elementos centrales de la contribución del marxismo a la *mistificación* social. Paralizados por impulsos defensivos, muchos marxistas se han negado a hablar siquiera de las implicaciones del stalinismo para el marxismo, mientras otros que abordan el problema a veces actúan como si el marxismo no tuviera absolutamente nada que ver con él y alegan que el stalinismo ha de explicarse exclusivamente en términos de ciertas características históricas o rusas peculiares, «el atraso asiático».

El ocultamiento de la implicación del marxismo en el stalinismo (que *no* es lo mismo que decir su *acusación* de él), ha sido una de las principales razones del embotamiento del propio filo desmistificador social. Una manera de documentar esto sería estudiar las reacciones hasta de los marxistas no soviéticos a la obra de Alexander Soljenitsin *El archipiélago Gulag*. Esta detallada exposición de los campos de prisioneros soviéticos a menudo ha causado a los marxistas grandes angustias y ha engendrado una especie de impulso represivo hacia el libro, o bien no hablando para nada de él, o bien suavizando el impacto de sus veraces descripciones, y señalando la ideología religiosa, nacionalista y a menudo (verdaderamente) derechista de Soljenitsin, como si la verdad de las primeras quedara atenuada por la falsedad de la segunda.

La creciente *détente* entre el gobierno de Estados Unidos bajo el liderazgo de Nixon, Kissinger, Ford y Rockefeller, con los gobiernos de la URSS y de China, significó en muy gran medida la reducción del papel *desmistificador* que el marxismo desempeñó antes en el mundo moderno. Porque si bien los marxistas de estos dos países *no* agotan la variedad de marxismos del mundo, en conjunto lo dominan en gran parte y controlan los puntos centrales de discusión entre los marxistas. Si se sustrae la influencia de Pekín y de Moscú de la comunidad mundial de los marxistas actuales —si se la «factorea»—, lo que queda son pequeños grupos cuyos intereses intelectuales tienen poca influencia política. Aunque tengan éxito, como en Cuba, sufren una gran presión para que se acomoden a Pekín o Moscú.

La nueva *détente,* pues, significa que un poderoso sector de la comunidad marxista de todo el mundo está dispuesta a reprimir o modificar las definiciones de la realidad social que estén en conflicto con el mantenimiento de esa alianza. Por ejemplo, esto fue muy evidente en la Unión Soviética cuando, hasta poco antes de que el presidente Nixon fuera obligado a abandonar su cargo, los medios de comunicación soviéticos ocultaron al pueblo soviético en buena medida la debilidad de la posición política de Nixon y la inminencia de su enjuiciamiento; las autoridades soviéticas temían que esto hiciera parecer que se habían asociado políticamente al sector más reaccionario y corrupto de la vida política norteamericana —¡que era exactamente lo que habían hecho!— y que, de todos modos, no podrían mantener las promesas por las que la conducción soviética se había «comprometido».

El marxismo, pues, se ha enredado cada vez más en un proceso mundial de mistificación social. Las inclinaciones naturales a la mistificación que siempre tuvo se intensifican ahora por los requisitos que engendra la *détente* entre las principales potencias capitalistas y las principales potencias marxistas. En este nuevo contexto, por ende, los esfuerzos tendentes a desmistificar las teorías sociales de ambos campos se hacen cada vez más necesarios. En mi libro *La crisis de la sociología occidental* [Buenos Aires, Amorrortu Editores, trad. de Néstor Míguez; ed. orig. *The Coming Crisis of Western Sociology,* Nueva York, 1970, Basic Books], traté de contribuir a la desmistificación de ciertas teorías *académicas* convencionales de la sociedad capitalista, particularmente de los Estados Unidos. Aquí, en el proyecto más amplio del que este volumen forma parte, el objetivo es la desmistificación del otro campo, el marxista, de las fuentes de mistificación del mundo moderno. Sin embargo, la justificación de este último proyecto no es ajeno al marxismo, sino intrínseco a él. En efecto, el primer mandamiento de la dialéctica es la contradicción, la negación, la crítica. Por ello Mao ha dicho repetidamente: «Rebelarse está justificado.»

«Si uno hace su aprendizaje con un maestro —escribe E. P. Thompson en un espíritu similar— no lo hace para convertirse en un imitador...» Marx, por supuesto, quien fue el producto de su propia asimilación trascendente de Hegel (entre otros), sabía esto muy bien, y por eso lanzó la paradójica negación en la que sostenía: «Yo no soy marxista.» Esto no era, como quisieran creer algunos marxistas vulgares, una broma trivial y vacía, sino que expresaba el profundo rechazo de Marx de la cosificación de su propia teoría social. Este es el espíritu en el que abordo la cuestión de la desmistificación del

marxismo. Como sabrán quienes hayan leído realmente *La crisis de la sociología occidental,* mi intención al examinar críticamente el marxismo no es pagar mi deuda con la política corrupta e imperialista que predomina hoy en una parte tan grande del mundo. En sus niveles esenciales, mi punto de vista sigue siendo en gran medida el mismo que el de C. Wright Mills, cuyo radicalismo y reflexividad nunca se expresó como una adhesión al marxismo.

Mi propio punto de vista es esencialmente doble: medio sociológico y medio marxista, y rebelde contra ambos. En general, tengo también la impresión de que mi posición es más «europea» y menos «sanamente» americana que la de Mills, pues constituye el punto de mira de una especie de mulato intelectual, una especie de Gênet teórico, aunque ciertamente no la de un «San» Gênet. Mi posición me recuerda más bien la del prisionero-soldado Cruz, del extraordinario cuento de Jorge Luis Borges; Cruz finalmente comprende que los otros soldados de la caballería y su propio uniforme de la caballería se habían convertido en una carga para él; por último Cruz se despoja de su uniforme, arroja su quepis y comienza a combatir a los otros soldados junto al hombre a quien había estado persiguiendo, Martín Fierro. Uno no se despoja de un uniforme para ponerse otro.

Paradójicamente, un marxista proscripto es un hombre de la ley. Insiste en usar una ley para todos y cree que tal coherencia es esencial para la justicia que busca. Específicamente, trata de usar la dialéctica para estudiar aun el marxismo. Es precisamente a causa de esto por lo que se lo llega a considerar como un proscripto, pues la mayoría de los marxistas (como la mayoría de los sociólogos académicos) rechazan la idea de que ellos y su teoría también contienen contradicciones, conciencia falsa y mistificación. El proscripto marxista se caracteriza por el hecho de que también habla del marxismo, reflexiona sobre el marxismo y no lo contempla solamente como un recurso, sino también como un tema de estudio. El marxista proscripto trata de formular las reglas por las que vive el marxismo; de descubrir y articular la gramática a la que se somete. El proscripto marxista, pues, sostiene que hasta el marxismo debe ser sometido a crítica.

En la medida en que un marxista insista en seguir la ley del marxismo *universalmente,* es seguro que se lo tratará como a un proscripto. Y esto, por varias razones: los marxistas «normales» tratan de trascender, desenmascarar y criticar el mundo que los rodea y de separarse de él. Los marxistas normales consideran el mundo social como su «tema» y se consideran a sí mismos como los «instrumentos» que lo clarificarán, transformarán y enderezarán. Los mar-

xistas normales distinguen tácita pero tajantemente entre el mundo que critican y ellos mismos. Los marxistas normales ponen de relieve las diferencias entre ellos y el mundo, pero disimulan sus semejanzas.

En parte, esto deriva de la presión tendente a hacer seguro nuestro lenguaje, de hacerlo parecer cierto, lo que a su vez insta al hablante a oscurecer su propia presencia en su discurso. Porque si su presencia es visible, si es claro que lo que él llama el «mundo» y sus contradicciones son *declaraciones* que *él* hace y discursos que pronuncia, entonces se hace evidente que las estructuras del mundo son *atributos,* no «propiedades», y tienen todos la incierta contingencia y problematicidad de cualquier formulación «subjetiva». El «objetivismo», que oculta la presencia del hablante en el discurso, oculta la naturaleza contingente de este discurso y del mundo al que alude. Pero la reflexividad hace obvia esta contingencia. Inhibe el sentimiento de convicción que es tan necesario para los elevados y sagrados momentos de la práctica. Porque la práctica es política; y la política es, en definitiva, matar. Para la práctica, pues, uno busca seguridad y pureza.

Tratamos de estar seguros de lo que queremos y del mundo en que tratamos de alcanzarlo. Pero desde el punto de mira de la política normal, la reflexividad es el «pálido pensamiento» que afloja el dedo sobre el gatillo. Así, los que desean hacer del marxismo (o, por la misma razón, de la sociología académica normal) un *tema de reflexión* inevitablemente lo inhiben como práctica y como modo de vida. Por ello, son proscriptos.

Además, muchos marxistas entienden erróneamente la «contradicción» como una condición deplorable o estigmatizante. Por consiguiente, en su opinión, hablar de las contradicciones del marxismo es atribuir a éste un defecto; parece decir que el marxismo comparte la existencia defectuosa del modo de vida que desea suprimir. El marxismo normal desea elevarse por encima de lo que critica; pero un marxismo reflexivo, no normal, también reconoce importantes semejanzas entre el crítico y lo criticado, entre el sujeto y objeto, entre él mismo y el otro. El marxista reflexivo sabe que hay lazos subterráneos entre el «sujeto» revolucionario y el «objeto» reaccionario. Luego el marxista reflexivo, como el sociólogo reflexivo, debe ser proscripto, pues subvierte la jerarquía convencional y las pretensiones de la élite al privilegio de la teoría normal, marxista o sociológica.

El marxista normal dice del marxista reflexivo: «Se pone de parte del *statu quo* contra el cual lucha el marxismo.» Si me criticas, advierte el marxista normal, «objetivamente» das ayuda y aliento

al orden burgués dominante. La retórica defensiva de la sociología académica normal consiste en recordarnos cuán «joven» es. La retórica defensiva del marxismo normal consiste en decirnos cuán oprimido y acosado está, ocultando el hecho de que ahora controla la mitad del mundo.

El marxismo normal parte fundamentalmente de la premisa de que el mundo está dividido en dos, y sólo dos, partes en conflicto. Pero este enfoque congela e inmoviliza el mundo, detrás de la máscara de una dialéctica especiosamente radical. Esta visión se basa en una dialéctica que sólo conoce la tesis y la antítesis, pero olvida que la antítesis misma es la criatura de lo mismo a lo que se opone y, por ende, contiene algunos de los límites de sus progenitores. La victoria misma de una antítesis destruye parte, pero asegura la *continuación* de al menos otra parte, de aquello contra lo que había luchado. Las antítesis también deben ser sometidas a crítica y es menester superar los propios límites de la antítesis. Esta también debe bailar al son de su propia música. La «negación de la negación» *consolida* el escape del presente y la victoria sobre él. Esta es la esencia quemadora de puentes del maoísmo y sus revoluciones culturales.

La insistencia del marxista proscripto en el carácter absoluto e ineludible de la contradicción, su énfasis en una crítica fundada en tal universalismo, significa que el marxista proscripto es un socrático, o un socrático marxista.

El socrático no cree que deba pagar una rescate —ofreciendo una doctrina positiva— por su derecho a criticar. Al no predicar ninguna doctrina positiva, el socrático no cambiará una vida no examinada por otra, por lo cual subvierte tanto el presente como el anti-presente. Por ser el crítico de toda doctrina positiva que descubre sus límites, el socrático se vuelve necesariamente sospechoso ante los ojos de todos los que ofrecen una doctrina positiva (y de todos los que *suspiran* por ella). En última instancia, pues, el orden establecido y los que aspiran a sucederlo —en otras palabras, los viejos y los jóvenes— le acusarán de «envenenar la mente de la juventud». Así, los socráticos son, y son hechos, proscriptos. Pero evidentemente los marxistas proscriptos no han abandonado la dialéctica, sino que continúan sondeando y explorando su lado oscuro. Sólo quienes pueden moverse sin incorporarse a giras por el mundo «con todo incluido» pueden permitirse tal viaje.

Agradezco a Marion de Groot-Schmitz por haber mecanografiado este manuscrito y organizado mis notas dispersas. Mi relación con Derek Phillips, en nuestra condición de sociólogos norteamericanos que viven en Amsterdam, ha sido excepcionalmente gratificante, y

fue alimentada por su estimulante generosidad y su inflexible integridad intelectual.

No tengo palabras apropiadas para agradecer a mi esposa, Janet Walker Gouldner, y a nuestra hija, Alessandra, por la carga que esta obra ha significado para ellas.

Washington University
Saint-Louis.

Noviembre de 1975.

Primera parte

LA IDEOLOGIA Y LA REVOLUCION EN LAS COMUNICACIONES

Capítulo 1
LA ESCISION

En el lenguaje ordinario de la vida cotidiana, como en el lenguaje extraordinario de la sociología (sea académica o marxista), comúnmente se estigmatiza la «ideología» como un objeto patológico. Se la considera como conocimiento irracional, como un discurso defectuoso, como falsa conciencia, como mala sociología. Esta mala opinión fue una de las razones (no la más importante, pero *una* de ellas) por la que algunos estudiosos celebraron prematuramente «El Fin de la Ideología». Como demostró la historia posterior del decenio de 1960, los rumores sobre la muerte de la ideología eran muy exagerados [1]. La verdad, por supuesto, es que siempre, desde la crítica de Auguste Comte de la «metafísica», los sociólogos han estado celebrando alegremente esa muerte.

1

La perspectiva de la sociología sobre la ideología, sostiene S. N. Eisenstadt [2], fue modelada por «la vigorosa tendencia a-religiosa o

[1] Un problema era que la «fiesta» había sido fijada dos años antes. Por la época en que se llevó a cabo era claro, aun para los celebrantes, que la celebración podía estar fuera de lugar. Pero, ¡qué se podía hacer!: ya se había alquilado la sala, enviado las invitaciones y fijado el presupuesto.

[2] S. N. Eisenstadt, «Ideology and Social Change», en T. Parsons (comp.), *American Sociology,* Basic Books, Nueva York, 1968.

anti-religiosa de buena parte de la Ilustración, del racionalismo... que propendió a empequeñecer la significación de las ideas no-racionales o no-científicas». Pero esto, desde luego, no es tanto una confesión de la sociología como una acusación contra la ideología, ya que identifica la ideología con lo «no-racional». La observación de Eisenstadt, sin embargo, expresa tácitamente una paradoja de la tradición sociológica: reconoce (y a veces hasta pone de relieve) que las deformaciones cognoscitivas derivan de las convicciones *religiosas,* aun en los sociólogos. Desde Comte, la sociología se ha sentido libre de expresar su disgusto por la religión, como ha observado correctamente E. A. Shils. Sin embargo, la sociología no reconoce seriamente las diferentes *deformaciones* cognoscitivas que pueden resultar de otras situaciones «extracientíficas», como la pertenencia a una clase y los privilegios de clase. La vida cotidiana de la sociología normal es contradictoria, pues no hay ninguna buena razón por la cual se deba proteger a la sociología contra la parcialidad religiosa, pero no contra intereses económicos deformantes.

Es como si los sociólogos sólo pudieran admitir el riesgo de la parcialidad por adhesiones espirituales «superiores», pero se sintieran obligados a negar los efectos deformadores de los intereses económicos porque estos son moralmente «bajos». Pero la baja posición moral de un «interés» no lo hace menos deformador que las elevadas pasiones morales. Un exceso de celo religioso o de piedad ateísta, sin duda, puede paralizar a un pensador, pero a veces se considera esto como una manifestación al menos de su elevado carácter moral.

En la concepción de la ciencia social, como en la del respetable sentido común, habitualmente se sostiene que las «disfunciones» sociales de la ideología son las que podrían también producirse mediante muchas otras respuestas adaptativas a las «tensiones» culturales: el alcoholismo, los síntomas psicosomáticos y el comerse las uñas. Pero es en el juicio sobre las funciones *cognoscitivas* de la ideología donde se advierte un cierto dualismo maniqueo. Como conocimiento, la ideología es arrojada al papel de fuerza oscura, de lo no-racional.

Cuando habla de la ideología, la sociología pierde su voz calma y su lenguaje opaco; su lenguaje técnico repentinamente une sus fuerzas al habla común ruda y vivaz. Caracteriza a la ideología como el ámbito indignante de lo doctrinario, lo dogmático, lo apasionado, lo deshumanizador, lo falso, lo irracional y, por supuesto, la conciencia «extremista». Sin duda, hay ideologías que merecen plenamente esta caracterización. Pero ¿realmente caracterizaríamos el *vegetarianismo* con tales adjetivos? ¿O el prohibicionismo? ¿O el liberalismo? ¿O al movimiento no violento en pro de los derechos de los negros?

¿O a todas las versiones del movimiento de liberación femenina? ¿O al gomperismo? ¿O al movimiento por el sufragio universal? ¿O a las creencias anti-monárquicas en Inglaterra u Holanda? ¿Al psicoanálisis? Aunque sean todas «ideológicas», sin duda sería mejor considerar algunas de estas tendencias como excéntricas que como demoníacas. La rapidez con que la ciencia social declara a la ideología *nos compos mentis* parece manifestar una unilateralidad al servicio propio. Al menos es la tesis que me propongo explorar.

1.1

La concepción sociológica convencional de la ideología falla en tres aspectos. Primero, revela unilateralidad. Si, como decía Hegel, la verdad es el todo, entonces la concepción de la ideología que tiene la ciencia social normal es falsa. Segundo, la concepción convencional también falla porque carece de seriedad histórica. La visión histórica de la ideología que comúnmente usan los sociólogos es, en gran parte, una prudente señal de conformidad con los requisitos formales del análisis histórico. En otras palabras: el historicismo de los sociólogos comúnmente linda con el ritualismo. Tercero, sostengo que la concepción sociológica convencional de la ideología falla porque no es reflexiva. Vislumbra, pero nunca capta realmente, que *ella misma* está ideologizada a causa de su propia situación estructural.

Las discusiones sobre la ideología que efectúa la ciencia social a menudo tienen el tono de la arenga acusatoria de un procedimiento antagónico. Las ideas de la ciencia social sobre la ideología son vulnerables a la deformación en razón de la relación competitiva entre ambas. Así, las afirmaciones de la ciencia social deben ser examinadas minuciosamente, pues su propio «desinterés» no está por encima de la sospecha.

2

La sociología académica y el marxismo comienzan ambos de manera similar. Cada uno empieza por afirmar que desea extender el método de las ciencias precisas a un nuevo campo que lo necesita, el del estudio de las relaciones humanas. La sociología positivista, por cierto, lo hace abiertamente.

También el marxismo ocasionalmente se define como una ciencia de la sociedad que busca leyes, como lo hacen otras ciencias. Hubo ocasiones en que Marx se sintió halagado de que se lo tomara por

un científico. Pero los actos autodefinitorios del marxismo y el positivismo no se limitan a indicar el paradigma que desean emular, sino que también uno y otro se definen negativamente, especificando lo que *rechazan* y estigmatizando ciertas empresas cognoscitivas como paradigmas *negativos*.

El marxismo se constituye mediante la elaboración de una crítica de las «ideologías», colocándose por encima y aparte de lo que llama «ideología». El primitivo positivismo comteano procede de una manera estructuralmente similar. No comienza sencillamente afirmando la mecánica newtoniana como paradigma, sino trazando una *línea* divisoria entre él mismo y otros modos de conocimiento que considera defectuosos: la religión, la metafísica y la obra de los «publicistas» (quienes quizás se asemejen mucho a los «ideólogos» denunciados por Marx).

Saint-Simon, el proteico mentor de Auguste Comte y el genio creador cuya obra éste sistematizó selectivamente, arguyó en su *Ensayo sobre la ciencia del hombre,* de 1813, que la psicología debe «liberarse de los supuestos religiosos en los que se basó hasta ahora». (22) Subrayó (en otra parte) que todas las ciencias habían logrado avanzar gracias «al debilitamiento de la creencia en Dios... y que la idea de Dios no debe ser usada en las ciencias físicas». (19, 20) (Sobre esta cuestión, Heidegger y Saint-Simon se complementan mutuamente.) Los seguidores de Saint-Simon, los «sansimonianos» como Père Bazard, si bien tenían una epistemología más elaborada que la de Comte, admitían que debían apartarse de los filósofos, que mezclan unos «pocos hechos históricos» con algunas «viejas nociones metafísicas», y de los publicistas con sus «contradictorias teorías».

El comunismo y la sociología positivista comenzaron por separarse de la religión y la metafísica tradicionales. Es un comienzo paradójico, por decir lo menos, pues *no* podía haberse fundado en el método de «observación» que el programa positivista proclamaba como la base de su propia autoridad. La separación de la sociología positivista de la metafísica, pues, fue un acto *filosófico,* no científico. En los términos de Gaston Bachelard (y Louis Althusser), fue un *coupure épistémologique,* un corte epistemológico. Sin embargo, como ha señalado Jürgen Habermas, el positivismo realmente no tenía ningún argumento epistemológico contra las creencias que estigmatizaba, y no dio ninguno. Se las considera como poseedoras de una debilidad evidente que no necesita ninguna demostración.

¿Por qué fue esto así? En parte ocurrió porque la vieja metafísica había sido un sistema de creencias fundado en *otros:* se fundaba jerárquicamente, desde arriba, por autoridades tradicionales, clericales y aristocráticas, cuya autoridad se había deteriorado. En Francia,

al menos, los puntos de vista «metafísicos» rechazados se fundaban en instituciones y clases sociales que habían sido derrotadas históricamente; sus ideas, por tato, no recibían el *crédito* que comúnmente se da a los órdenes establecidos poderosos.

Tener «crédito» es ser creído *antes* de toda demostración, sin demostración o con sólo una vaga demostración. Los intelectuales y los productores intelectuales tienen «crédito» cuando están asociados a fuerzas sociales prestigiosas y poderosas, o son patrocinados por ellas. Por ejemplo, los profesores de las grandes universidades son tomados más en serio (y se toman a sí mismos más en serio) que los que no lo son. Los teóricos asociados a revoluciones *exitosas* —por ejemplo, Lenin y Mao— son más leídos, y más cuidadosamente, que los de revoluciones fracasadas. ¿Quién lee ahora a Sukarno, Nkrumah o —¡ay!— Allende?

No afirmo que «el poder hace el derecho». Afirmo que los puntos de vista sustentados en poderosas fuerzas sociales son tomados más en serio que en caso contrario. En resumen, se les da *crédito.* En Francia, la metafísica y la religión, después de 1789, eran asociadas con el pasado y con los derrotados. Habían implicado una confianza en autoridades cuya autoridad había sido socavada. La ciencia estaba asociada a las fuerzas que las habían derrotado, a la industria, a las nuevas profesiones, al futuro. Es por esto por lo que Comte nunca tuvo que *justificar* su rechazo de la metafísica y la epistemología, pues habían sido ya *derrotadas* históricamente.

2.1

La crítica de la «ideología» de Marx aparece claramente en su crítica de la principal ciencia social de su época, la economía política, que él en modo alguno rechazó *in toto.* Pero el marxismo no se constituye trazando una línea divisoria solamente entre sí mismo y la ideología; también coloca del otro lado de la línea divisoria, de manera afín al positivismo de Comte (digo afín, no idéntica), a la religión y la filosofía, o metafísica, cuyos fracasos cognoscitivos especifica y condena como «mistificaciones» e «inversiones» ideológicas. Tanto en el positivismo como en el marxismo la filosofía es maltratada. En el primero, es desterrada de los ámbitos de la teoría social «moderna»; en el segundo, se vuelve sospechosa.

Podríamos agregar entre paréntesis que las críticas de «inversión» y «mistificación» de Marx se concentran en el conocimiento y el conocer. Sin embargo, su crítica de la ideología enfoca el fracaso del *sujeto cognoscente,* el ideólogo, y basa su fracaso cognoscitivo

en la situación de dicho sujeto, en su relación con la sociedad. Así, el concepto de ideología en Marx manifiesta la plena emergencia de su materialismo, en el cual el sujeto cognoscente es visto, no como el actor que se autofundamenta de manera autónoma para producir la verdad, sino como un *objeto* que es a su vez modelado por fuerzas de clase e intereses sociales, como el producto tanto como el productor.

2.2

La escisión entre las nuevas ciencias sociales y la ideología fue una ruptura unilateral, resultado en gran parte de la iniciativa de una presunta ciencia social, más que de las nuevas ideologías. En todo caso, después que Napoleón hiciera de la «ideología» un símbolo menospreciado, pocos deseaban definirse como ideólogos, y preferían las vestiduras de las nuevas ciencias. En esta medida, el desarrollo de la ciencia condicionó el desarrollo de la ideología moderna.

El surgimiento y desarrollo de las ideologías modernas fue moldeado por el surgimiento de la ciencia moderna, por el creciente prestigio de la tecnología y los nuevos modos de producción, y por la aparición de un público cuyo juicio favorable sobre la ciencia moderna tenía sus raíces en la declinación del viejo discurso basado en autoridades. La ciencia se convirtió en el paradigma prestigioso y visible del nuevo modo de discurso. Fue en este modo de discurso, que difunde el conjunto visto pero inobservado de supuestos básicos y subyacentes, en el que se basó tácitamente la ciencia misma.

La conexión entre la ciencia y la ideología fue bien comprendida por Marx, aunque a menudo tácitamente. Esto se halla implícito en el hecho de que sus más vigorosos ataques a la «ideología» están dirigidos contra sistemas de creencias que se presentan de un modo específico como *ciencia,* por ejemplo, su crítica a la economía política clásica y muy especialmente a la economía política «vulgar». Los sistemas de creencias sobre la sociedad que se presentan como ciencias son los más *problemáticos* para él y los que más enérgicamente critica como ideología.

Podríamos decir que Marx «hereda» (de Ludwig Feuerbach y David Strauss) las partes esenciales de su crítica de la religión, especialmente del cristianismo, crítica que lo ve como un sistema de creencias proyectivo fundado inconscientemente en la situación social alienada del hombre. Para Marx, este es uno de los *datos* esenciales de su estrategia analítica. Marx generaliza creativamente esta crítica

heredada de la religión en una crítica de la filosofía que considera a ésta como la continuación de la religión «por otros medios». Pero no considera a la filosofía como esencialmente religiosa en su carácter, sino más bien como enraizada en última instancia en ciertas condiciones sociales y de clase, al igual que la religión misma. De esta extensión de la crítica de la religión a una crítica de la filosofía, que compartió con otros hegelianos de izquierda, Marx pasó luego a una crítica de la economía política como una *ideología* y, en particular, a una crítica de los economistas «vulgares».

2.3

Hay un aspecto en el que la crítica de Marx a la economía política como ideología se halla particularmente justificada. En efecto, la economía política dio por sentada su propia autonomía intelectual. A medida que los sistemas de creencias «evolucionaron» de la religión a la filosofía y a la ciencia, la pretensión a la autonomía *autofundadora* fue cada vez más incorporada a ellos. El cristianismo se había considerado tradicionalmente a sí mismo como una religión revelada, y la filosofía y la teología estuvieron durante largo tiempo entrelazadas; sólo en el siglo XVIII se las separó institucionalmente; solamente la filosofía moderna, poscartesiana, comenzó a considerarse autofundada. Sólo con la mecánica de Newton la característica pretensión de la ciencia a la autonomía intelectual surge de un modo no desafiante y no polémico.

La crítica de Marx de lo «ideológico», con el sentido específico de que el pensador se juzga falsamente *autónomo,* en cierto modo fue aplicable al cristianismo clásico en *el menor grado,* pues éste, desde luego, se definía como creado por Dios, no autónomo de El. La acusación de «ideología» es aplicable *en el mayor grado* a una presunta ciencia social que, paradójicamente, se consideraba (y se considera), no sólo autónoma de Dios, sino aún más enfáticamente de la sociedad también. La sociología afirma paradójicamente al mismo tiempo el vasto poder penetrante de la sociedad y su propio escape de ese poder.

La pretensión de la nueva ciencia social a la autonomía intelectual, pues, fue asombrosamente contradictoria; encarnó una presuntuosidad que justificaba plenamente la acusación de ideología que Marx dirigió contra ella tan enérgicamente. Porque la acusación de «ideología», en el léxico de Marx, apuntaba fundamentalmente a refutar la pretensión de la ciencia social del siglo XIX de ser una cien-

cia, libre de la influencia de la entidad que había descubierto y cuya importancia afirmaba. En este sentido, hablar contra la «ideología» era una crítica del orgullo intelectual. Estas implicaciones latentes de la idea de Marx se hallan claramente indicadas en su posición sobre el romanticismo. Este fue, de todos los puntos de vista del siglo XIX, el más *anti-científico* y, en verdad, el más contrario a la Ilustración, al menos en sus versiones extremas. Sin embargo, no fue a las ideas más románticas a las que Marx rotuló característicamente de «ideológicas», sino a las creencias a las que más se habían *opuesto* las concepciones románticas. En cierto sentido, Marx no habría sido totalmente coherente si hubiera hablado de una «ideología *romántica*».

Toda la noción de ideología, pues, *tal como Marx la usaba,* era fundamentalmente *una crítica de las pretensiones científicas de la nueva ciencia social.* Que Marx entendiera el término «ideología» de modo que abarcara también la metafísica y la religión derivaba del hecho de que su atención analítica se concentraba en otro punto: en la *infraestructura* económica. En comparación con esta infraestructura, las diferencias entre distintos sistemas de creencias eran problemas meramente residuales. Pero si atendemos a la estructura de la argumentación de Marx sobre la «ideología» y los usos específicos que hizo de este concepto, puede verse que lo dirige con la mayor energía contra las creencias concernientes a la sociedad que tienen pretensiones científicas, las cuales para él son injustificadas.

La tradición hegeliana de la que Marx había partido atacó el romanticismo como una corriente de pocas luces, sentimental e intelectualmente confusa; el hegelianismo había tratado de contraponerse al romanticismo como una tendencia más rigurosa, cortante e intelectual. Precisamente fue porque el romanticismo nunca presumió de científico por lo que no constituyó el banco principal de la crítica de la «ideología» de Marx. El interés moderno por la ideología surge, pues, como una categoría marxista cuyo paradigma subyacente, latente, es: *un sistema de creencias que tiene presuntuosas e injustificadas pretensiones de cientificidad.* Esto resuelve un problema. Explica por qué Marx no condena la mecánica newtoniana más que la poesía romántica, de este modo teóricamente especial, es decir, como *ideología.*

Así, está implícita en el concepto de ideología de Marx la comprensión de un modo muy especial *en que la ideología y la ciencia se involucran mutuamente; específicamente, para Marx, la ideología es ciencia fracasada, no ciencia auténtica.* Implícita en este rechazo de la ideología, habría una imagen de la ciencia *verdadera* que debía

ser el modelo. Las teorías que no pudieran medirse con este modelo eran «ideologías», e «ideólogos» sus autores.

Aun para Marx, pues, la ideología era una categoría residual, pues implica que la ideología es, en parte, aquello que *no* es ciencia. El precisamente este carácter *residual* de la ideología, su definición negativa, lo que permite a Marx llamar «ideologías» a otros sistemas de creencias, como la religión y la metafísica, pues evidentemente *no* son ciencias, aunque no son para Marx el caso verdaderamente paradigmático de una ideología, a saber, un sistema de creencias con *pretensiones de ciencia.*

Está claro, pues, que toda visión histórica de la ciencia social y la ideología debe destacar sus conexiones históricas, la realidad y la fuerza de su vínculo histórico.

La sociología comienza por estigmatizar ciertos modos de conocimiento, formulando o elaborando una crítica de ellos y proclamando una *coupure épistemologique* con respecto a ellos, más que afirmando sencillamente su alianza con las ciencias exactas. Se constituye como método preferido y de autoridad a su programa colocando la ideología y la metafísica como paradigmas negativos. Se define a sí misma identificando a sus enemigos tanto como a sus aliados.

Al plantear el problema de la «ideología» no se está planteando sencillamente una cuestión sobre uno de los muchos *objetos* posibles que la sociología puede estudiar. A diferencia de fenómenos como los de las clases sociales, los partidos políticos o las instituciones de la propiedad, que son en verdad objetos, objetos de conocimiento para la sociología, la «ideología» no es sólo un objeto cognoscitivo de la sociología, sino también su *frontera* declarada. La ideología, por lo tanto, no es algo que está ahí fuera, que debe ser clarificado mediante observaciones cuidadosas, investigaciones y estudios empíricos. Su significación última nos lleva al problema de la autocomprensión, del mandato, de la misión y el carácter de la sociología. Cuando la sociología coloca en su agenda el problema de la ideología, no se propone sencillamente la tarea de investigar otro objeto, sino definir y afirmar sus propios fines.

Esta frontera entre la ideología y la sociología, pues, no es un puesto avanzado, olvidado durante largo tiempo, que el avance intelectual ha dejado atrás sin observar. La ideología no es un acné que la sociología pierde con la madurez. Sigue siendo más bien una muralla fronteriza con dotación de hombres, observada y constantemente reparada. Cuando Talcott Parsons nos dice que los «criterios esenciales de la ideología» han de hallarse por contraste con la ciencia, y que la ideología se manifiesta como una «discrepancia entre lo que

se cree y lo que puede establecerse como científicamente correcto», es claro que, en la concepción de Parsons (como en el positivismo y en el marxismo), la ideología es definitoria de límites para la sociología. Clifford Geertz tiene, por tanto, mucha razón al señalar que la concepción de Parsons de la ideología es esencialmente la de Comte[3].

La ideología, pues, es hoy importante como lo ha sido siempre para comprender la sociología. En verdad, una de las razones para explorar la ideología es que proporciona una ocasión para profundizar y extender la comprensión de la sociología misma y de lo que puede necesitarse para el desarrollo de su propia racionalidad.

3

Quizá ya sea claro por qué es dudoso definir la «ideología» sencillamente como algo que está ahí fuera, algo totalmente aparte de la sociología. Lo que los sociólogos estudian al estudiar la ideología involucra inevitablemente sus intereses y adhesiones, y es un objeto que ellos mismos han contribuido a formar.

Al buscar una comprensión de la ideología, pues, nos enfrentamos necesariamente con una *doble* tarea: verla como un objeto en una región tetórica y ver la región dentro de la cual se constituye como objeto. Por consiguiente, es, de modo inevitable, el estudio de un objeto (o mundo) social y también una teoría social. Llevar a cabo un estudio de objetos o mundos sociales sin una reflexión simultánea sobre alguna teoría social es general una falsa conciencia según la cual todo lo que se está haciendo es reflejar pasivamente un mundo externo, y que no alcanza a comprender que ella misma ha participado en la construcción del mismo objeto que toma como problemático.

El estudio reflexivo, pues procede simultáneamente a un estudio interconectado de objetos sociales y de la teoría social que define su identidad simbólica. Si necesitamos comprender cómo la teoría y los teóricos sociales se hallan siempre implicados en los objetos que estudian, también necesitamos comprender que estos objetos son algo exterior a nuestro discurso, son un no-nosotros, un-notro. Ignorar lo primero, nuestra implicación en las cosas, es empirismo irreflexivo. Ignorar lo segundo, el carácter ajeno a nosotros del

[3] Véase Talcott Parsons, «An Approach to the Sociology of Knowledge», *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, Milán, 1959. Véase también Clifford Geertz, «Ideology as a Cultural System», en David E. Apter (comp.), *Ideology and Discontent*, Free Press, Nueva York, 1964, p. 50.

objeto, es un subjetivismo egoísta cuya fantasía final es que *nosotros* somos todo lo que existe o todo lo que importa.

4

Según lo que sabemos, el término «ideología» fue usado por vez primera por Destutt de Tracy (Antoine Louis Claude Destutt de Tracy) en 1797. De Tracy usaba «ideología» en un sentido elogioso, para nombrar y recomendar una nueva ciencia: la ciencia de las ideas. Esta iba a ser una ciencia positiva, que no implicaría «causas primeras»; evitaría la metafísica y tendría un sentido de certeza (o de lo positivo), pues «no aludiría a nada dudoso o desconocido...»

Como tal, la «ideología» proporcionaría el basamento intelectual de una nueva sociedad. Despojada de los viejos y erróneos modos de pensar y confiadamente arraigada en el conocimiento seguro de una ciencia, y no en la antigua y desacreditada metafísica, la ideología iba a ser también el fundamento de las otras ciencias, que explicaría la manera en que también éstas crean y desarrollan sus ideas.

En ambos casos, la nueva ciencia iba a distinguir y separar las ideas falsas de las verdaderas en términos de consideraciones *empíricas*. Así, de Tracy rechazaba toda doctrina de ideas innatas, como parte una crítica secularizadora de los supuestos religiosos concernientes al alma o la mente, y como entes invisibles que no pueden ser justificados por la observación. Los *idéologues*, como se llamó al grupo de Destutt de Tracy, continuaron esencialmente la tradición de la Ilustración que hacía preceder el cambio en las ideas como clave para la reforma de la sociedad, especialmente si el cambio se efectuaba de conformidad con las indicaciones de la nueva ciencia, y si se lo encarnaba en un sistema reformado de educación pública liberada de los errores de las supersticiones eclesiásticas.

Aun con este breve esbozo se hace evidente de manera inmediata una conexión entre la sociología y la ideología: los *idéologues* fueron la base de la sociología y del positivismo, cuando estos surgieron interconectados en la Francia posrevolucionaria. Apenas hay alguna doctrina epistemológica de la nueva sociología positivista (formulada por Henri de Saint-Simon y por el que fue su secretario, Isidore Auguste Marie François Comte) que no haya sido claramente enunciada o no se halle implicada en de Tracy. La sociología de Comte y la ideología de Destutt de Tracy también comparten una doctrina de la reconstrucción social, que se centra en el papel de un sistema

de ideas transformado científicamente, difundido por un sistema reformado de educación pública.

4.1

Para Comte, pues, el vicio intelectual contra el cual opone su propia nueva ciencia de la sociología será la «metafísica». La «ideología» no será para él el símbolo negativo fundamental que fue para Karl Marx (quien, como Comte, también deseaba trascender y «abolir» la filosofía). Así, la sociología positivista y el marxismo comienzan con una preocupación *común* por superar ciertos defectos cognoscitivos de la teoría social; pero realizan un diagnóstico un poco diferente de la naturaleza de la deficiencia cognoscitiva que desean superar. La sociología de Comte ve el paradigma del vicio cognoscitivo en la «metafísica». Y aspira a superarla fundándose en una descripción *empírica* del mundo. De este modo, reducía la deficiencia cognoscitiva a lo que no estaba adecuadamente fundado *empíricamente*. Marx ve el paradigma de la deficiencia cognoscitiva en la «ideología», esto es, el pensar que se fundaba en los *intereses económicos de la* burguesía y que sufría distorsiones a causa de estos intereses.

La cuestión es también un poco más complicada para Marx, porque este considera que la ideología implica cierta especie de metafísica, por lo cual coincide finalmente con Comte. Sin embargo, Marx rechaza la metafísica, en parte, cuando es una metafísica *específica,* una metafísica *idealista.* Hay, pues, cierta ambigüedad en el rechazo de la metafísica por Marx. Lo que rechaza fundamentalmente, y polémicamente, es un tipo específico de metafísica, el idealismo. Pero al mismo tiempo Marx también rechaza la metafísica *en general,* en parte como disfraz secular (y sublimación) de la religión, y en parte como ideología basada en un sistema de clase explotador, y al cual a la vez sustenta.

Aunque este rechazo generalizado de la metafísica está *fuera* de foco en Marx, se lo encuentra en él: particularmente, cuando Marx y Engels caracterizan la metafísica como habiendo llegado a su fin en Hegel, cuando hablan de la necesidad de «abolirla» y cuando comparan denigratoriamente esa forma presuntamente anticuada del pensar con las nueva, modernas y poderosas *ciencias* en ascenso. Así, Comte y Marx convergen en una crítica de la metafísica que comúnmente la identifica con formas de pensamiento obsoletas y anticuadas.

Comte y Marx contraponen denigratoriamente la metafísica al modo nuevo y moderno de pensamiento: la ciencia. Pero la problemática epistemológica difiere en ambos: para Comte y los sociólogos que lo siguen, la problemática epistemológica es el fundamento *empírico* de la cognición; para Marx y los marxistas, la problemática epistemología es el fundamento de *clase* del conocimiento, y se ocupa de cómo el pensamiento social es deformado por el sistema de clases y por los intereses de los privilegiados en mantener este sistema. Para los sociólogos, pues, la solución al problema epistemológico se vuelve el «método» apropiado; para los marxistas, la solución es cambiar el mundo. Para la sociología, por tanto, el problema cognoscitivo no es la *ideología,* como lo es para el marxismo. De modo correspondiente, para el marxismo, lo empírico *per se* no es lo problemático cognoscitivamente.

4.2

Para los *idéologues,* la ideología era claramente un símbolo *positivo.* Sólo después del ataque de Napoleón a su grupo, por considerarlo sin sentido práctico, fuera del mundo y ajeno a la realidad, la «ideología» llegó a ser considerada negativamente, como hizo el marxismo con posterioridad. Nuestra yuxtaposición de la «ideología» por un lado y el marxismo por el otro puede interpretarse, primero, en el sentido de que aquí consideramos el marxismo como una ideología —lo cual *es*— y, en segundo término, que tratamos de echar sobre el marxismo el descrédito público comúnmente vinculado con la ideología. Sin embargo, cuando hablamos del marxismo como de una ideología no lo entendemos en ningún sentido peyorativo. En verdad, calificar el marxismo de ideología no es siquiera invención mía. El marxismo, o el «marxismo-leninismo», ha sido llamado una ideología por marxistas tan diferentes como Louis Althusser, Georg Lukács y Nicolás Lenin.

Es cierto, con todo, que esto es paradójico, pues Marx y Engels habían usado la voz «ideología» en sentido negativo. En *La ideología alemana,* por ejemplo, rompen de plano con la evaluación positiva de Destutt de Tracy y, en cambio, caracterizan negativamente la ideología. Marx y Engels condenaban enérgicamente la «ideología» como un sistema de ideas elaborado con una conciencia falsa que invertía la realidad social y servía a los intereses de la burguesía, ayudándole a dominar la sociedad. En cierta medida, pues, el juicio de Marx y Engels sobre la ideología concidía con la condena de ella por Napoleón. Por ello, es paradógico que algunos marxistas posteriores hayan invertido el uso de Marx y hayan vuelto a una imagen

positiva de la ideología, y hasta casi como sinónimo de teoría o ciencia social racional.

La ruptura de Marx y Engels con la evaluación positiva de la ideología por de Tracy fue, de una parte, una gran contribución teórica, de profunda importancia, y de otra la fuente de un legado teórico ambiguo. En ambos casos, sin embargo, el cambio en la evaluación de la ideología revela la adhesión simbólica central del marxismo, su acto definitorio esencial, su movimiento del «idealismo» al «materialismo».

4.3

En la medida en que la concepción de Marx de la ideología implicaba una crítica en la que resonaba el desprecio de Napoleón por el carácter poco práctico de la teoría, es vulnerable a ideas filisteas que execren del papel de la conciencia en la práctica y de la razón en la vida. En el plano de la práctica, esto crea dentro del marxismo un posible fundamento para una política irracional. En el plano intelectual abre una brecha hacia el positivismo. Al juzgar arcaica la filosofía, no suministra una base desde la cual retroceder para evaluar la nueva ciencia que proclama. Por lo tanto, proporciona una base en cuyos términos se pueda examinar críticamente los supuestos de la ciencia misma; la ciencia —y también la ciencia social— queda aislada de una concepción más vasta de la razón.

Debe tenerse presente que esto no es una condena del «marxismo» *tout,* aunque sólo sea porque el marxismo (como todos los otros objetos sociales) contiene contradicciones internas, ambivalencias y ambigüedades. Sólo aludimos aquí a *una* tendencia del marxismo, y por esta razón hemos hablado de sus puntos vulnerables, no de sus «vicios», del campo que abre, no de su impulso y orientación. Hemos tratado de señalar complejidades que requieren una cuidadosa exploración y que debemos postergar para un posterior examen.

Si la ruptura de Marx con el uso que daba de Tracy al término «ideología» contenía tales peligros, también fue un paso importante hacia la teoría social. Porque mediante esta ruptura Marx se opuso al poderoso empuje del consenso de la Ilustración, que parecía proponer una concepción ingenuamente optimista de la razón, las ideas y la conciencia, concepción según la cual bastaba la argumentación y discusión razonable para cambiar el mundo, o suponía que éste era el agente decisivo para hacerlo. Evidentemente, en esta concepción de la razón había una teoría implícita del cambio social.

Al romper con los *idéologues,* Marx rompió con una concepción que oscurecía los *límites* de la razón.

Al afirmar que las ideologías y la conciencia social no son autónomas, sino que se basan en el «ser social», Marx afirma que hay *límites* a la razón y el discurso racional; sostiene que estos límites no son producto de una naturaleza humana eterna, sino que se fundan en el carácter histórico de la sociedad, sus conflictos de clases y la relación de los hablantes con éstos. Fue un avance fundamental e históricamente cargado de consecuencias de la teoría social (aunque parta de la obra anterior de Henri de Saint-Simon y sansimonianos como *les pères* Enfantin y Bazard).

4.4

A partir de este punto, la teoría marxista pudo seguir varios caminos diferentes. En uno de estos, Marx podría haber adoptado (y en gran medida lo hizo) la posición optimista de que, puesto que la conciencia social está determinada por el ser social, los defectos de la vieja conciencia (burguesa) y teoría social serían eliminados cuando fueran suprimidas las condiciones burguesas que las determinaron. Desde este punto de vista, no había necesidad alguna de un análisis especial de las ideologías y la conciencia; en cambio, la atención debía enfocarse en las condiciones sociales que las producían y en revolucionar estas condiciones. Nunca, ni por un momento, Marx se consideró como el etnógrafo, meramente curioso y olímpico, del capitalismo. A este respecto, el marxismo adopta una posición crítica hacia la sociedad. El foco de la crítica se concentra en un aspecto específico y limitado de la vida: en la infraestructura, las instituciones económicas y el sistema de clases.

Este, al menos, fue *uno* de los caminos que se abrían ante el marxismo después de su ruptura definitoria con el optimismo de la Ilustración, para afirmar los límites de la conciencia y hacer una *crítica* de la ideología, en lugar de proponer una ciencia de la ideología.

Sin embargo, la crítica de la ideología del marxismo se dedicó principalmente a hacer sonar la alarma con respecto a los límites de la ideología, poniendo de relieve la negación de las pretensiones de autonomía de la ideología y señalando lo contrario, el aprisionamiento de la conciencia en la estructura social: «el ser social determina la conciencia social». Ahora bien, *esta* forma de crítica de la ideología contenía un curioso tenor positivista, tácito pero cargado de consecuencias. Por debajo de la crítica de la ideología, por debajo de la exhibición de sus falsas pretensiones, por debajo del impulso a

rechazarla y transformarla, el supuesto operante era que puede darse por sentada la transformación y la superación de los límites de la ideología.

La crítica se centraba en las deformaciones de una conciencia burguesa derivaba de una sociedad condenada por sus propias e ineludibles contradicciones internas. A medida que éstas se desplegaran, el capitalismo sería reemplazado por el socialismo —o éste o la barbarie, decía Marx— y con el socialismo surgiría una nueva conciencia social.

El blanco del marxismo, pues, era la conciencia defectuosa de la sociedad *burguesa,* la ideología; problematizó los *límites* históricos de la conciencia burguesa. Se suponen conocidos, en lo esencial, los factores que la limitan. Por ello, la cuestión de *qué* tipo de estructura social fortalecería y extendería el papel de la conciencia y la razón en la vida nunca es abordada plenamente con claridad analítica. A lo que el marxismo da importancia es a la transformación de la infraestructura capitalista que determina a la conciencia.

Si la sociedad socialista emergente coincide con los requisitos especificables de una conciencia o discurso racional, si la nueva estructura social impone también ciertos *límites* (aunque sean diferentes) a la conciencia, y en qué medida éstos podrían ser modificados para proteger y fortalecer la razón, no son cuestiones problemáticas.

El papel de la conciencia en la nueva sociedad, presumiblemente, será lo que la nueva estructura social permita; y *esto,* visto sólo como una superación de los viejos límites burgueses, más que como la imposición de nuevos límites, es fundamentalmente aceptado y acomodado, en lugar de ser evaluado críticamente. Hay una aceptación positivista de la conciencia futura. Suponiendo que lo que debe ser también debe ser *mejor,* este optimismo iluminista permitió a algunos marxistas pensar que «la historia estaba de su lado» y, de este modo, someterse a esta inevitabilidad sin escrúpulos. En verdad, esta inevitabilidad era la garantía de la realización.

El «marxismo científico» que se desarrolló entonces, adquirió fuerza subterránea de la estructura optimista de sentimientos que fue su herencia de la Ilustración. Pero en el período moderno esta herencia se ha agotado. El optimismo se desvanece a medida que se observa que la expansión tecnológica se aproxima a límites ecológicos y que las realizaciones científicas amenazan con un riesgo militar de proporciones planetarias. Ahora el rosado optimismo se ha vuelto gris y está cediendo ante la sensación creciente de estar perdidos en la historia. Ya no se tiene la sensación de cabalgar sobre una corriente en ascenso, y las oscuras perspectivas replantean problemas malthusianos que se creían superados.

Esto es verdad de la burguesía y de las clases medias, muchos de cuyos miembros comienzan a experimentar la sensación del «fin de la civilización tal como la conocemos». Pero el pesimismo también se difunde entre algunos marxistas, en particular los de tendencias «humanistas». Al contemplar las primeras sociedades socialistas, han empezado a sugerir que éstos sólo son los «dinosaurios» del socialismo y que no son realmente «socialistas». Se ven atrapados en un doble fracaso histórico: en el surgimiento del stalinismo *y* en el fracaso del esfuerzo soviético por superarlo, el «deshielo» abortado. Comienzan a reelaborar el horario socialista, posponiendo para un futuro más distante la esperanza de una verdadera realización socialista. Se oye un nuevo rumor de milenarismo.

La desorientación y el pesimismo marxistas comenzaron a hacerse visibles con el paradójico éxito de la revolución de octubre en la economía atrasada de la Rusia zarista, y con el fracaso de la revolución en las sociedades industriales avanzadas de Europa Central. Como respuesta parcial al fracaso de la promesa del marxismo científico, éste es desafiado de manera creciente dentro de la comunidad marxista por otro marxismo, el «marxismo crítico», que asigna mayor importancia al papel de la conciencia, la voluntad y la lucha, y que está ejemplificado, de diferentes maneras, por la Cuba de Fidel Castro y la revolución permanente de Mao.

5

La teoría social moderna —sociológica o marxista— comienza, podemos decir, con la angustia epistemológica. El marxismo y la sociología académica normal entran en conflicto y se diferencian estructuralmente uno de otro, en parte, a causa de los caminos diferentes que siguen para resolver sus angustias epistemológicas.

Al hablar de «angustia», no pretendo hacer una mera agudeza literaria, sino llamar la atención sobre el hecho de que las preocupaciones epistemológicas caracterizan a la era moderna. No se trata simplemente de los intereses técnicos de unos pocos académicos, sino que se basan en una masiva transformación social, en esa gran divisoria de aguas histórica que señala la declinación de lo «viejos regímenes», de su sistema de autoridad establecido y, por consiguiente, de la cultura tradicional del discurso por la que se habían caracterizado y que los había sustentado.

Fue un período de transición en el cual las viejas autoridades clericales y aristocráticas habían perdido su crédito público, y la nue-

va burguesía estaba aún lejos de hallarse afirmada. En una época de transición surge el problema de cómo, o en qué, se fundará el discurso público si las viejas autoridades —en las cuales reposaba antaño el viejo discurso para fundar sus aserciones— están desacreditadas, y aún no son aceptadas otras nuevas. En efecto, el discurso público ya no puede fundarse o justificarse en la *autoridad per se,* como antaño.

La angustia epistemológica de la época anunció la declinación de una vieja cultura del discurso y apresuró el surgimiento de nuevas formas de discurso, las nuevas ideologías y las nuevas «ciencias» sociales. La era de transición, pues, fue nada menos que una era de profundo cambio lingüístico.

En este contexto, es evidente que la ideología y la ciencia social, por igual, son sistemas simbólicos modernos, postradicionales. Ambas tratan de resolver el problema que la crisis en el sistema de autoridades había generado en la vieja cultura del discurso. Ahora el discurso pudo justificar menos fácilmente sus aserciones mediante referencias a la tradición apoyadas en autoridades, o a los intérpretes autorizados de la tradición.

En contraste con el viejo modo de discurso, las nuevas ideologías y las ciencias sociales formaban parte de la cultura moderna, racional. Unas y otras compartían modos de discurso en los que la corrección de las aserciones referentes al mundo se había vuelto *problemática,* y en los que éstas no podían ser justificadas invocando la autoridad pública del hablante. Esto socavó aún más a las autoridades del antiguo régimen y también favoreció una situación en la cual hasta las nuevas autoridades *burguesas* eran puestas en tela de juicio.

Frente al viejo tradicionalismo y a la burguesía en ascenso, la nueva sociología positivista al principio llenó una función liberadora y racional. Puso en duda la autocomprensión de todas las élites, mientras no se pudiese dar a éstas un fundamento «empírico». Las definiciones de la realidad social propuestas por cualquiera de las élites, viejas o nuevas, pudieron ser sometidas entonces a cuestionamiento sistemático, a examen, a una exigencia de justificación. En principio, ya no se dio crédito a las declaraciones por el hecho de ser afirmadas por personas de autoridad. El empirismo de la nueva sociología podía entonces cuestionar al más antiguo tradicionalismo o a las más nuevas afirmaciones de la ideología. La posición social o la adhesión política de un hombre ya no bastaban para dar crédito a su discurso. Y entonces todas las definiciones antaño autorizadas de la realidad social —las convencionales, las sagradas o las privilegiadas— entraron en pugna con los nuevos modos de discurso, con su nuevo modo de justificación.

5.1

Las ideologías que entonces proliferaron fueron, hablando en términos históricos, modos relativamente racionales de discurso. Como modos de discurso, las ideologías eran afines a las nuevas «ciencias» sociales, y no simplemente sus homólogos opuestos. Y como afines, las nuevas ideologías y las nuevas ciencias sociales fueron también, desde el comienzo, competidoras. Desde el punto de vista de la nueva sociología positivista, las nuevas ideologías fueron condenadas por ser defectuosas en su fundamentación *empírica.* La sociología se propuso resolver la Babel de sus lenguas en competencia examinando sus credenciales empíricas. En esto, sin embargo, la nueva sociología despachó sumariamente a sus competidoras, *subestimando* el hecho de que las ideologías encarnaban nuevos modos racionales de discurso, y *sobreestimando* su propia emancipación de la metafísica y de la sociedad en que había nacido.

La ineludible paradoja de la nueva ciencia social fue ésta: la sociología se constituyó para el estudio de la sociedad y destacó el poder y la influencia profundos de los objetos que estudiaba —la sociedad, los grupos, las estructuras sociales—, para luego pretender que sus propias investigaciones estaban libres de parcialidades derivadas de esas mismas influencias poderosas. No es necesario aceptar la posición marxista contraria para ver la contradicción lógica en la que se había colocado la sociología positivista. Cuanto más se creía en las afirmaciones de la sociología, tanto más era menester admitir que también ella debía tener necesariamente límites sociales a su conocimiento, que no le daban ninguna clara superioridad cognoscitiva sobre las ideologías.

Pero al mismo tiempo, sencillamente transformar el «ser social», como intentaban hacer los marxistas, sencillamente destruir los viejos límites burgueses al conocimiento y la conciencia, no implicaba, sin duda, que fuesen verdaderas las nuevas creencias sobre la sociedad que surgieran posteriormente. Debía haber algún conjunto explícito de criterios que fuera menester seguir, incluyendo normas «empíricas», y por los cuales pudiera someterse a prueba la validez de las creencias. De modo correspondiente, en la medida en que se sostenía que la teoría y la conciencia se fundaban en el ser social y estaban limitadas por éste, se planteaba el problema de *cuáles* ordenamien-

tos sociales llevan a la aceptación de esos criterios y favorecen su aplicación consecuente.

5.2

Es esta última cuestión la que constituye el punto más alejado al que se dirige nuestro estudio, y establece el vector de sus intereses últimos. Es evidente, sin embargo, por todo lo dicho antes, que no es nuestra intención permitir que nuestra exploración se vea confinada a la polémica habitual entre ideología y sociología. No suponemos que la sociología, tal como es, pueda superar los límites de la ideología, tal como es, o que la ideología sea la enfermedad cuyo remedio es la sociología.

Es mejor recordar que la sociología y la ideología son competidoras, es decir, adversarias, y los argumentos que cada una invoca contra la otra quedan limitados por este hecho. Una de las intenciones fundamentales de nuestro estudio de la ideología es acallar los estereotipos convencionales que cada una tiene de la otra; acallar la visión que tiene la sociología de la ideología como doctrina esencialmente «dogmática»; acallar la crítica de la sociología por la ideología como doctrina meramente «académica» o como sólo una «ideología burguesa».

Tendremos que reconocer, por grande que sea nuestra renuncia a ello, que la sociología es sustancialmente más ideológica y mucho menos científica de lo que pretende, y que la ideología es a menudo más racional y hasta científica de lo que la sociología admite convencionalmente. También deberá reconocerse que hay fundamentos racionales para una crítica *negativa* de la ideología.

Si la sociología no es todo lo que pretende, tampoco lo es la ideología. En resumen, habrá ocasión de sondear el lado irracional de la ideología y tratar de aclarar qué es y en qué reposa. Pero desde esta perspectiva, las irracionalidades que se comprobarán en la ideología ya no serán un clisé fácil derivado de la animosidad de un rival. Si comprendemos que la ideología y la ciencia social muestran ambas los nuevos modos de discurso racional de la época postradicional, entonces habrá una base común para estimar las normas a las que ambas deben someterse. Así, no nos enfrentaremos necesariamente con el relativismo de paradigmas inconmensurables.

El estudio que aquí ofrecemos forma parte de una tentativa de poner las bases para la elaboración de una tercera forma de discurso que eluda la pretenciosidad, la falsa conciencia y los límites de la ciencia social y la ideología, tales como los hemos experimentado históricamente. Es una sonda hacia una forma más trascendente de discurso que podríamos llamar indagación racional reflexiva, hacia una teoría crítica que se pregunte por sí misma y por el mundo.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Las bibliografías se relacionan esencialmente con las «pruebas», y, por lo tanto, será mejor que exponga brevemente mi «posición» epistemológica antes de ofrecer notas bibliográficas.

Como muchos norteamericanos, he sido muy influido por la obra de Thomas Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas,* que tiene afinidades con los sociólogos por su acento en el papel (y los mecanismos) de la validación consensual como fundamento del conocimiento en la ciencia. A través de la obra de Louis Althusser, me vi también conducido a apreciar el interés complementario de Gaston Bachelard por las *dis*continuidades científicas e intelectuales,, las «revoluciones» en la ciencia. También he sido influido, o al menos le he prestado mucha atención, por el debate que la obra de Kuhn ha desencadenado entre filósofos de la ciencia: P. K. Feyerabend, I. Lakatos y K. Popper. Aparte de ellos, mis preocupaciones epistemológicas han sido agudizadas mucho por Jürgen Habermas, Michel Foucault, Gerard Radnizky y Alan Blum.

En definitiva, estoy persuadido de lo *fructífero* del énfasis que pone Kuhn en que la validez de una pretensión de verdad se funda en el consenso de una comunidad docta. Lo que la ciencia entiende por «verdad» es el consenso de aquellos a quienes define como competentes y miembros plenos de su comunidad. Prefiero, sin embargo, concebir este consenso grupal como una *mediación* y un diálogo permanente, más que como el veredicto de un jurado.

De todos modos, el consenso de los entendidos debe ser una condición *necesaria* para creer que es válida una pretensión de verdad. Pero dada la posibilidad de que pueda lograrse este consenso de un modo «no razonable», por ejemplo, por coerción política, ese consenso no es *suficiente*. Habermas ha visto el problema con más claridad que nadie. Es obvio, pues, que las *normas* generales empleadas para llegar al consenso deben ser juzgadas separadamente antes de que pueda ser aceptado como razonable un consenso específico al que se llegue. Pero ¿cómo han de establecerse las *normas,* si no es también por un consenso del mismo grupo?

Parece haber aquí una regresión infinita, aunque no es enteramente así. Porque en último análisis, el grupo debe conquistar la aceptación de sus procedimientos y conclusiones por algún grupo *mayor*. Las acciones de los científicos deben ser juzgadas razonables por la comunidad más amplia de los doctos *no* especialistas, porque se ajusta a alguna gramática de la racionalidad o a una cultura del discurso crítico que acepta y está por encima de los diversos paradigmas dentro de cada ciencia. Existe, pues, un lugar al cual «retroceder» y para alejarse de la especialidad docta de cada individuo, y en términos del cual pueden juzgarse *algunos* de sus procedimientos.

Hay variantes de lenguaje *compartidas* por los doctos que permiten a los no especialistas emitir un juicio razonable sobre *partes* de la labor técnica. Hay una *cultura del discurso* compartida por sabios, científicos y personas cultas sin ninguna especialidad que les permite formular un juicio razonable sobre algunos *aspectos* de la labor especializada. A este respecto, pues, los sabios que operan en una especialidad técnica no se dictan sus propias leyes, aunque en definitiva no escapamos del juicio de un grupo, si bien se trata ahora de un grupo más grande.

* recordar Mannheim y los intelectuales

Lo que digo, pues, es que todos los lenguajes «artificiales» o técnicos de la ciencia y la erudición son variantes lingüísticas —sociolectos— de un lenguaje compartido, un código lingüístico «elaborado» compartido, una gramática compartida de la racionalidad, una cultura compartida del discurso crítico, de modo que, en última instancia, los no especialistas pueden hablar y juzgar, en *parte,* de la actividad y la labor intelectual aun de físicos altamente especializados. Ciertos historiadores y filósofos de la ciencia hacen esto de manera muy competente sin ser físicos. (En este plano lingüístico nos acercamos a la posición de Feyerabend en su estudio *Contra el Método,* publicado en el vol. 4 de *Minnesota Studies in Philosophy of Science,* a cargo de Radner y Winokur, 1970. [Hay versión castellana en Ariel, 1974.]

El discurso conducido por encima de las especialidades y los lenguajes técnicos es posible por una cultura común del discurso que hace *razonable,* por ejemplo, que algunos *no* especialistas puedan sospechar de la labor genética de Lysenko. La ciencia es distinguible, digamos, de la teología, en la que también hay un consenso en los sectores eclesiásticos, en cuanto las afirmaciones referentes al mundo que hace la ciencia son aceptadas por conformarse a normas distintas consideradas razonables (para los distintos objetivos de la ciencia) por la comunidad más vasta de no especialistas que comparten una cultura común del discurso. Así, el mero consenso de ciertos grupos *limitados* de especialistas no se define necesariamente como una convalidación de *ciertos* tipos de pretensiones a la verdad.

Pero a fin de cuentas, no hay manera de escapar del juicio de *algún* grupo (aunque grande), y no hay «verdad» vista, dicha y convalidada como no sea en *alguna* variante lingüística. Dada esta preocupación por los fundamentos consensuales de las pretensiones a la verdad, debe también reconocerse que, como todo consenso de personas, los procesos de los que se sostiene que producen «verdades» tienen también una ineludible dimensión política. Existe una inevitable «política de la ciencia», no sólo en el sentido trivial concerniente a quién llega a ser asesor científico del gobierno, sino también en el sentido más profundo de cómo las opiniones divergentes en la comunidad científica llegan a un consenso, cuándo o si llegan a él. Esto significa que se encontrarán estructuras de dominación en las fronteras y los *límites* hasta de una cultura del discurso racional. Cuanto más se niega o reprime esto, tanto más difícil es disminuir su influencia sobre la gramática de la racionalidad e impedir su subversión de ella. Los «amigos de la racionalidad», pues, no niegan, sino que *insisten* en (y permanecen alertas a) los requisitos políticos del consenso, y especialmente la dominación, en la vida de la mente. (En este punto aparece la divergencia con Feyerabend.)

La validez que puedan poseer las pretensiones a la verdad, pues, ha de ser entendida como propuestas y contrapropuestas en un diálogo de una comunidad de interesados que comparten una cultura del discurso crítico. Se trata de momentos en un proceso de discusión en marcha; respuestas a lo que se ha dicho antes, así como observaciones acerca de un mundo exterior a los hablantes; alocuciones a otros de quienes se espera que se muestren interesados, comprensivos y en definitiva sensibles, y de cuya labor y discusión colectiva surjan con el tiempo ciertas selecciones y rechazos, acuerdos y desacuerdos.

No creo, pues, haber hecho aquí más que formular una argumentación razonable; que los interesados en la «ideología» examinen y criben críticamente mi discurso, aceptando y usando parte de él, y cambiando o descartando otras propuestas. Mi preocupación no es demostrar que he producido «verdades» acerca de la ideología, sino hacer una contribución responsable a la conversación de otros interesados en la cuestión, y ofrecer reacciones responsables a su obra anterior.

Las notas al pie y las notas bibliográficas que siguen se han inspirado en este espíritu de empresa intelectual compartida y aspiran a ofrecer indicaciones sobre el diálogo, el punto en que se encuentra, sus viejas y nuevas preocupaciones y centros de interés, dónde ha estado y hacia dónde va. El problema de elaborar una bibliografía para un «tema» como el de la «ideología» es abrumador, si se considera que, aparte de las obras que hacen mención específica de la «ideología», hay muchas esferas de discusión íntimamente conectadas con él y que se traslapan con él, y son de considerable importancia: la sociología del conocimiento, la historia de las ideas, la epistemología, la filosofía de la ciencia, la fenomenología del conocimiento, la antropología de los sistemas de creencias, la nueva semiótica y la vieja sociolingüística, para no hablar de los estudios y la teoría de las comunicaciones y la filosofía del simbolismo y la comunicación. Una bibliografía sistemática requeriría todo un libro, y no es mi intención ofrecerla. En cambio, usaré las notas al pie y las observaciones bibliográficas para indicar las contribuciones que han influido sobre mí —a veces para mi propia sorpresa—, que me han interesado y han tenido eco en mí, aunque no esté en absoluto de acuerdo con ellas.

Una pequeña pero útil bibliografía se hallará al final del artículo de Edward Shils sobre la ideología en el volumen correspondiente de la *Encyclopedia of Social Sciences* publicada por Free Press. También se hallarán bibliografías útiles, aunque coincidentes, en H. M. Drucker, *The Political Uses of Ideology,* Macmillan, Londres, 1974. La modestia de estilo de este librito oculta su utilidad para ciertos problemas históricos del desarrollo de la ideología. El libro de David E. Apter, *Ideology and Discontent,* Free Press, Nueva York, 1964, también tiene una bibliografía suplementaria de valor, por su sensibilidad ante parte de la literatura periódica; también ofrece un panorama internacional. Nigel Harris, *Beliefs in Society,* tiene asimismo una interesante bibliografía que explora provechosamente la literatura de la tradición marxista reciente. Es innecesario decir que hay otras cosas de considerable valor en todas estas obras, además de sus bibliografías.

Los libros que realmente han influido en mi pensamiento en lo que atañe a la ideología y que pueden ser mencionados en este punto son: el libro maravillosamente agudo de Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society,* Herder and Herder, Nueva York, 1971; la sombría brillantez heideggeriana del *Theorizing* de Alan Blum, Heinemann, Londres, 1974; sería necesario también leer al Talcott Parsons de Francia, Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays,* New Left Books, Londres, 1971; el elegante y erudito libro de Rodney Needham, *Belief, Language and Experience,* Basil Blackwell, Londres, 1972; *Aspects of Sociology,* Heinemann, 1973, que es una empresa colectiva «del Instituto de Investigación Social de Francfort»; la excelente selección de Chaim Waxman (recop.), *End of Ideology Debate,* Simon and Schster, Nueva York, 1968; y el vivaz libro *Knowledge and Belief in Politics,* ed. a cargo de R. Benewick, R. N. Berki y Bhikhu Parekh para Geo. Allen & Unwin, Londres, 1973. El «padre de todos nosotros», muy maltratado desde la crítica mordaz pero unilateral de Theodor Adorno, fue Karl Mannheim, cuya obra *Ideology and Utopia,* Harcourt, Brace, and Co., Nueva York, 1946 *[Ideología y Utopía, México,* F. C. E., 1941], formó a la generación de sociólogos posterior a la Segunda Guerra Mundial, y puede ser leída con gran provecho con los comentarios críticos de Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure,* Free Press, Glencoe, Ill., 1957. Y los «abuelos» del problema de la ideología concebido en un espíritu contemporáneo son, por supuesto, Karl Marx y Friedrich Engels, *The German Ideology,* International Press, Nueva York, s.f. (con un prólogo de R. Pascal) *[La ideología alemana,* Montevideo y Barcelona, Ediciones Pueblos Unidos/Grijalbo, 1974]. Repito que menciono estas obras sin ninguna pretensión de que la lista sea vasta

o completa. Algunas obras publicadas recientemente a menudo ejercieron mayor influencia sobre mi pensamiento de la que parecería permitir su novedad, porque, en algunos casos, sus concepciones fueron publicadas antes en artículos; a veces tuve la gran fortuna de estar cerca de los autores mientras escribían sus obras, o de trabajar para ellos como colega joven mucho antes de que su obra apareciera o fuera conocida. Mi relación con la primera generación de la Escuela de Francfort, para la cual y con la cual trabajé cuando sus miembros se hallaban en el exilio en Estados Unidos, fue para mí una influencia perdurable, aunque mezclada con otras.

Capítulo 2

EL DISCURSO IDEOLOGICO COMO RACIONALIDAD Y FALSA CONCIENCIA

La ideología supone la existencia de participantes «normales» o hablantes normales; de situaciones normales en las que ellos llevan a cabo su discurso; de reglas que rigen su intervención en el discurso y que gobiernan su conducta durante él. Esto es tan cierto del discurso ideológico como de otra especie. Es significativo que en el lenguaje ordinario no hablemos de los *niños* como si tuvieran una ideología. Comúnmente, se supone que la ideología implica un sujeto normal que pasa de cierta edad mínima, de cierta presunta madurez y competencia lingüística. En síntesis, se hace referencia a un sujeto responsable y capacitado.

Pero si comúnmente *no* se considera que los niños tengan ideologías, ello no es sencillamente porque se los defina como intelectualmente inmaduros. La expresión normal de la adhesión ideológica es un acto de la esfera pública, a la que los niños sólo tienen un acceso limitado. Las ideologías implican una conversación entre miembros de diferentes familias, no sólo dentro de ellas; es una conversación entre extraños, no entre amigos.

Las ideologías pueden organizar acciones sociales y solidaridados sociales de modos ajenos a las estructuras tradicionales de la sociedad —familia, vecindad o parroquia— o que pasan por encima de ellas. Las ideologías pueden unir a hombres que tal vez tengan poco en común, excepto una idea compartida. Así, las ideologías suponen la posibilidad de poderosas afinidades, de derechos y obligaciones entre personas sólo ligadas por una creencia común. En parte,

les es posible por el deterioro de las estructuras sociales tradicionales en la transición de la sociedad del antiguo régimen a las modernas sociedades burguesas.

1

La movilización ideológica de las masas (al igual que el uso de la ideología como base de solidaridades sociales) supone un debilitamiento de los valores tradicionales de la sociedad y de la comunicación, de lo que se permite llevar a discusión abierta, indagar y afirmar. En las sociedades tradicionales sólo podían hacerse demandas relativamente fijas y establecidas; y éstas ya eran conocidas y se hallaban establecidas, pues lo legítimo en las sociedades tradicionales es Lo Que Ha Sido, lo Viejo; sólo reclamaciones fijas, limitadas y estereotipadas podían presentarse en el sistema tradicional. La manera en que las demandas podían ser justificadas era, correspondientemente, limitada. Lo típico era que la autoridad o la posición social del hablante legitimara sus afirmaciones.

Pero el surgimiento de la ideología supone que ahora son posibles nuevos tipos de demandas y nuevos tipos de legitimaciones (de ellas), y al mismo tiempo que se han eliminado los viejos límites estereotipados de lo demandable. Ahora puede reclamarse casi todo. En esta ausencia de límites de la posibilidad algunos comienzan a sentirse poderosos Prometeos o, desde otro punto de vista, anómicamente insaciables. Como dice Lucien Goldmann, «... una vez eliminada la posibilidad de la interferencia sobrenatural, todo se hizo natural y posible» [26]. Todo, incluso el terror del hombre y su cosificación.

Una sociedad tradicional intacta, pues, da poca cabida al juego y al atractivo de las ideologías. Pero, al mismo tiempo, las ideologías tienen su propio impacto recíprocamente deteriorante sobre las estructuras tradicionales y la adhesión de las personas a ellas.

1.1

Las ideologías debilitan las estructuras tradicionales desplazando la visión de la vida cotidiana y, específicamente, llamando la atención hacia las cosas que no son por lo común evidentes, ni directamente observables por los sentidos ni están en el ámbito de lo inmediato: hacen referencia a cosas que no están «a mano». Por ejemplo, no se puede *ver una* «clase», una «nación» o un «mercado libre», pero las ideologías del socialismo, el nacionalismo y el liberalismo llaman

la atención hacia esas estructuras. Al hacerlo, proporcionan un lenguaje que permite hacer interpretaciones de algunas cosas que *pueden* verse u oírse en el entorno inmediato. Las ideologías permiten que algunos de los aspectos vistos-pero-inadvertidos de la vida cotidiana sean vistos *y* observados. Las ideologías permiten interpretaciones de la vida cotidiana que no son posibles dentro de los términos del lenguaje *ordinario* de la vida cotidiana: una disputa entre unos obreros y un capataz, por ejemplo, ahora puede ser interpretada como una intensificación de la «lucha de clases». Las ideologías se convierten en la autoconciencia del lenguaje ordinario; son un metalenguaje.

Las consecuencias disolventes para la tradición que tiene la ideología derivan, en parte, de que permite a los actores adquirir distancia con respecto a las inmediateces de la vida cotidiana y comenzar a ver el mundo de modos que van más allá de los límites del lenguaje ordinario; y pueden crear nuevas solidaridades que distancien a las personas de las lealtades tradicionales, de la familia y los vecinos. Las ideologías, pues, permiten a las personas perseguir más eficazmente objetivos, sin verse limitadas por lazos particularistas y por los vínculos convencionales del sentimiento o la lealtad que parientes y vecinos se deben unos a otros. La ideología sirve para desarraigar a las personas; para desarraigar aún más a los ya desarraigados, para arrancarlos de las estructuras sociales inmediatas y tradicionales; para eludir los límites del «sentido común» y la perspectiva limitante del lenguaje ordinario, permitiendo así a las personas perseguir proyectos que han *elegido*. Así, las ideologías contribuyen claramente, al menos de estas maneras, al discurso racional y la política racional, pero a una racionalidad activada y limitada al mismo tiempo a causa de angustias exacerbadas por el desarraigo de lo inmediato, la vida cotidiana. Las ideologías captan y reconcentran las energías involucradas en las angustias que flotan libremente. La angustia liquida las viejas adhesiones simbólicas, permitiendo a los hombres buscar otras nuevas y juzgarlas de nuevos modos; pero la angustia también hace que esto deba lograrse urgentemente.

1.2

El examen de Eric Hobsbawm de la transición del viejo tradicionalismo a la nueva época de las ideologías subraya apropiadamente que se trata del paso de la dominación de los sistemas de pensamiento religiosos a otros seculares:

> Durante la mayor parte de la historia y en la mayor parte del mundo... los términos en que todos, excepto un puñado de hombres cultos y emancipados, pensaban acerca del mundo eran los de la religión tradicional... La religión dejó de ser algo así como el cielo... y se convirtió en algo así como un grupo de nubes... De todos los cambios ideológicos, éste es con mucho el más profundo... En todo caso, es el que más carece de precedentes. Lo que no tuvo precedentes fue la secularización de las masas... En las ideologías de los norteamericanos y los franceses... el cristianismo es irrelevante... La tendencia general del período comprendido entre 1789 y 1848 fue, pues, la de una acentuada secularización [1].

Si los hombres como de Maistre, de Bonald o Burke decían bien de la religión y la tradición, hablaban con una racionalidad y una conciencia que revelaban que éstas no eran lo que habían sido antaño, sino algo totalmente nuevo. La mayoría de las grandes defensas articuladas del tradicionalismo son, y sólo pueden ser, elaboradas desde un punto de mira exterior a él, fuera del tiempo en que fue una fuerza viable e indiscutida, como de Maistre y de Bonald, que escribieron *después* de la Revolución Francesa; o fuera de las fronteras que la tradición ha marcado, como en el caso de Edmund Burke. Como irlandés que buscaba fortuna en Inglaterra, Burke abrazó sus tambaleantes tradiciones con el fervor del nuevo converso y con la capacidad de verlas como una totalidad limitada que sólo es posible para quien no ha nacido dentro de ella. De igual modo, sólo la aguda crisis de la religión establecida permitió por entonces a Madame de Stäel hablar de la necesidad de creer en *algo,* y a Georg Brandes decir que los hombres contemplaban la religión del siglo XVII «patéticamente, desde fuera, como quien observa un objeto en un museo». Como ha observado Karl Mannheim, la tradición se estaba transformando en *conservadurismo* a través de esta autoconciencia y la justificación de la discusión racional. En resumen, la tradición se estaba modernizando y convirtiendo en una «ideología».

1.3

Al igual que la religión convencional, también la ideología trata de modelar la conducta de los hombres. Pero la religión se concentra en la *vida cotidiana* y en la conducta apropiada a ella. La ideología, en cambio, no se ocupa tanto de las inmediateces rutinarias de lo cotidiano como de lograr proyectos movilizados especialmente. La ideología busca reunir, agrupar, economizar, postergar y controlar la *descarga* de las energías políticas. La religión se ocupa en última

[1] Eric J. Hobsbawm, *The Age of Revolution,* Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1962, pp. 217, 222.

instancia de la esfera de la existencia cotidiana y las crisis repetidas del ciclo vital. Las ideologías reúnen *energías* escasas para enfocarlas en una descarga concentrada en la esfera pública. La religión constantemente controla, disciplina e inhibe las descargas de energía en la vida cotidiana. El nacimiento, la pubertad, el matrimonio, la muerte y el dolor son sus preocupaciones centrales. La ideología cambia instituciones movilizando energías y concertando proyectos públicos libremente emprendidos, justificados por discursos racionales atinentes al mundo. La ideología busca reacciones, reformas o revoluciones terrenales, no la reconciliación trascendental. Las religiones se ocupan de lo sagrado, y por ende de los poderes dentro de cuyos límites o bajo cuyo gobierno los hombres actúan. Así, las religiones ven a los hombres como seres limitados, creados o dependientes de otros, y fomentan el sentido de la limitación del hombre; las ideologías, en cambio, consideran a los hombres como fuentes de autoridad y centros de energía y poder. Si las religiones y las ideologías se inclinan, así, a diferentes ontologías del hombre, también son proclives, de manera correspondiente, a diferentes epistemologías, ya que la religión hace del conocimiento (o *parte* de él) un fenómeno *otorgado* a los hombres y concedido por poderes y autoridades superiores, mientras que las ideologías dan importancia a la autofundamentación del conocimiento del hombre, que envuelve su razón y su experiencia: *cogito ergo sum.*

Pero si las ideologías (concebidas en su moderna unicidad histórica) son sistemas de creencias secularizados y racionales, también encarnan y reposan en una secularización única que está vinculada en Occidente con el gran resurgimiento del celo religioso, el nacimiento del protestantismo. El instinto de Auguste Comte no se equivocaba al respecto, especialmente al vincular tácitamente el protestantismo con la proliferación de ideologías, que él proponía trascender mediante su positivismo. Cuando Comte deploraba la «anarquía» que había provocado la moderna «libertad de conciencia», tácitamente sostenía que esta diversidad ideológica tenía una raíz *religiosa.* Sin duda, la moderna diversidad ideológica se fundaba, en parte, en la exaltación por el protestantismo de la libertad de conciencia. Más aún, esta libertad de conciencia va al centro de la tácita pero característica exaltación en la ideología moderna del derecho del individuo a emitir su propio juicio sobre la verdad de las afirmaciones y, de modo correspondiente, de la importancia de persuadirlo de esa verdad a su propia y nueva manera. La ideología moderna se funda en la concepción protestante de los derechos de los individuos y, como mostraré más tarde, de sus *poderes.*

La edad de la ideología supone la experiencia anterior del grupo de los protestantes en ascenso; se funda en la difusión de esta experiencia histórica concreta en la forma de un paradigma secularizado, *tácito,* para una más amplia política de protesta. La ideología moderna supone el activismo ascético terrenal del protestantismo y, en un plano diferente, la inclinación a la actividad con que esta transformación religiosa, entre otras fuerzas, ha plasmado el carácter moderno.

1.4

La ideología también supone la desritualización de la comunicación pública tan característica de la revolución puritana. En esto, el sermón que exhortaba a los hombres a acatar la Palabra sustituyó a la Misa ritualizada [2]. Mediante el sermón, se instaba a los hombres a unir la teoría y la práctica, y a adecuar la aplicación a la Palabra en la vida *cotidiana* y en todas las acciones, más que en el rito dominical separado de la vida cotidiana. A diferencia de la misa, que calmaba las angustias, el sermón las sondeaba y las aguijoneaba. En el sermón, la edad de la ideología pudo hallar un paradigma de la convicción justa y vigorosa, el paradigma de una retórica que podía movilizar a los hombres. Los ideólogos suponen que las palabras importan, que tienen el poder de modificar a los hombres y sus mundos, a veces haciendo caer las vendas de sus ojos y los grillos de sus manos. En resumen, los ideólogos creen en el poder de la idea encarnada en la palabra.

Comúnmente el protestantismo alienta a enfrentar la angustia mediante el trabajo, no por el ritual o la magia. Basada en un protestantismo sublimado que sobreviene a la «muerte de Dios» en el plano de la estructura de carácter, asentada en impulsos terrenales activistas y ascéticos, la moderna política ideológica ha llegado a ser definida como una esecie de *trabajo* [3]. Desde este punto de vista, se espera que el trabajo y la política similar al trabajo sean efectuados de manera diligente y metódica, con una escrupulosa superación del yo, precisamente porque se los define como el intento de realizar una obligación moral superior, que es tanto más obligatoria cuanto que es elegida libremente. Sedimentada por el protestantismo en el nivel de la estructura de carácter, la ideología fue el Evangelio del Trabajo en la Política.

[2] Cf. P. Miller, *The New England Mind,* Beacon Press, Boston, 1961.
[3] Cf. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965.

De manera muy similar, el protestantismo ha socavado la magia y la alquimia del Renacimiento relacionando el control del ambiente con la conducción de un trabajo disciplinado y rutinario, y creando de este modo la infraestructura cultural para la tecnología y la ciencia modernas. La ciencia y la tecnología surgen cuando el deseo de saber se funda en un impulso a *controlar, y* cuando se piensa que este control es posible mediante el *trabajo* rutinario. La ideología moderna, de un lado, y la ciencia y la tecnología modernas, del otro, tienen cierta afinidad porque una y otras reposan, en parte, en el supuesto del protestantismo de que el trabajo alivia la angustia.

Michael Walzer nos dice de Calvino que cuando llegó a

> creer firmemente que los terrores de la vida contemporánea podían ser controlados políticamente... se convirtió en un activista y un político eclesiástico. En su pensamiento político tanto como en su pensamiento religioso, Calvino buscó un paliativo para la angustia, no en la reconciliación, sino en la obediencia... pronto se enzarzó en una áspera polémica contra los anabaptistas, cuyo objetivo no era la reconstrucción, sino la disolución del mundo político... Así, el calvinismo se basó en el esfuerzo en este mundo; se apropió de los medios y usos terrenales... [4]

1.5

Fue de esta manera como la ideología moderna fundada en el protestantismo sentó la premisa de la unidad de teoría y práctica (terrena) y, de tal modo, liberó una vasta fuerza política en el mundo moderno, una fuerza que es aún poderosa y está lejos de haberse agotado. Esta gran fuerza política también supone la atribución de una gran importancia a las ideas. Supone que la gente puede sentir una obligación como resultado de tener una idea o una teoría. Supone la capacidad y el deber de los hombres de adherirse a la lógica de una idea, de soportar sus implicaciones, a pesar de su coste para otros intereses: familia, amigos o vecinos.

La obediencia a la palabra es definida aquí como un valor supremo y como una prueba decisiva del carácter. Las ideologías parten de la premisa de que la palabra puede crear fuertes obligaciones a las personas. Este es un elemento importante, que permite a la ideología, como *alocución,* contrarrestar el efecto de los deberes y las instituciones convencionales. Es así como la ideología puede servir de contrapeso al «peso» de los intereses. La ideología, pues, implica una concepción del discurso racional como una poderosa fuente de cambio en el mundo, de una parte, y como fuente de tensiones con

[4] Michael Walzer, ibid., p. 28.

la conducta fundada en los intereses, de la otra. Las ideologías promueven la supresión y represión de algunos intereses, aunque den expresión a otros.

Al luchar por sus ideas (o «principios»), el ideólogo se siente ahora empeñado en una nueva especie purificada de política. No se concibe y se presenta a sí mismo como dedicado a la política por las viejas razones egoístas: la promoción de sus propios intereses o su propio progreso «material». La política ideológica pretende ahora ser una forma históricamente nueva y superior de política; una especie de trabajo desinteresado. Por ello, se siente autorizada a imponer las mayores exigencias a sus adeptos. Les obliga a buscar la realización de sus objetivos con celosa determinación, a la par que les autoriza a infligir las mayores penalidades a quienes se oponen a tales objetivos.

Además, a medida que se transforma la política en una labor sagrada, es mayor la presión para que sus activistas oculten, a sí mismos y a otros, los motivos «bajos» que puedan tener para su actividad política; así, se alivian mediante ese tipo distinto de falsa conciencia llamado «piedad». Pueden llegar a creer que, a diferencia de otros, ellos son desinteresados en cuanto a gratificaciones personales. Un modo específico de hacer esto es definir el poder que buscan (o ejercen) sólo desde el punto de vista de las funciones que tiene para los intereses del grupo, no como un privilegio disfrutable que sus poseedores pueden gozar personalmente. Com mayor generalidad, afirman que, cuando *ellos* buscan cargos, poder, ganancias, posesiones o ingresos, no lo hacen como goces privados, sino sólo porque promueven los intereses colectivos. Así, la ideología sirve, por una parte, para permitir ser implacable hacia otros en nombre de elevados valores, y, por la otra, presentarse como abrigando una ambición desinteresada, un no partidismo que legitima cualquier aspiración al poder. La ideología, por ello, permite la movilización del poder y, al mismo tiempo, su uso pleno e irrestricto.

La ideología promueve una política que puede ser diferenciada, de manera radical y profunda, de la prosaica sociedad burguesa, con su flaccidez moral, su rutinaria aceptación de la vanalidad y su egoísmo. El ideólogo conservador, no menos que el radical, está en conflicto con una sociedad burguesa que es desvergonzadamente egoísta. El ideólogo, en contraste con el burgués, pretende ser altruista, no buscar nunca su interés personal y hablar sólo en nombre de «la Palabra». En esta tensión entre la corrupción normal de la sociedad burguesa y el anormal altruismo, el conflicto político surge como una dramaturgia superior en la que una parte se presenta como representando la búsqueda impersonal de la realización de una idea. La

venalidad vulgar del burgués halla, así, su contrapartida en la rectitud sin trabas del ideólogo.

2

La ideología implica proyectos de reconstrucción pública y exige que sus creyentes apoyen activamente la realización del proyecto y se opongan a quienquiera que lo rechace. Esta llamada al apoyo es ahora justificada formulando una concepción del mundo social, o de una parte o proceso de él. En resumen, cada ideología presenta un mapa de «lo que existe» en la sociedad; un «informe» sobre cómo funciona, en qué falla y también cómo se lo puede modificar. La ideología es, así, una llamada a la acción —una «orden» fundada en una teoría social— en un discurso referente al mundo que presumiblemente justifica esa llamada. Sin duda, no busca «el conocimiento por sí mismo»; no obstante, la ideología ofrece informes o pretende un conocimiento del mundo social; sus afirmaciones y sus llamadas a la acción se basan en ese presunto conocimiento.

Nota: no afirmo que sea necesariamente «correcta» una visión específica del mundo social ofrecida por la ideología. Sólo afirmo que la ideología es un modo racional de discurso. (Así, Sócrates podía usar el discurso racional para defender la inmortalidad del alma.)

2.1

La ideología, pues, implicó la aparición de un nuevo modo de discurso político, discurso que buscaba la acción, pero no invocando la autoridad o la tradición, o mediante una retórica emocional solamente. Era un discurso inspirado por la idea de fundar la acción política en una teoría secular y racional. Una regla fundamental de la gramática de toda ideología moderna, tácita o explícitamente afirmada, era el principio de la *unidad de la teoría y la práctica* por la mediación del discurso racional. La ideología se separó de la conciencia mítica y religiosa; justificó el curso de acción que proponía mediante la lógica y los elementos de juicio aducidos a favor de sus ideas sobre el mundo social, no invocando la fe, la tradición, la revelación o la autoridad del que hablaba. La ideología, pues, supone políticas modeladas por el discurso racional en la esfera pública, y suponía que era posible movilizar el apoyo a ellas por la retórica de la racionalidad.

Esta no es una tesis nueva, sino que ha sido presentada por una sorprendente variedad de teorías e ideólogos modernos. Así, Irving Kristol señala:

> Las ideologías son religiones de cierta especie, pero difieren de los viejos tipos de religión en que argumentan a partir de la información, en vez de hacerlo, en última instancia, a partir de la ignorancia... La ideología presupone una «ilustración» precedente; antes de que pueda realizar su tarea especial, debe disponerse de abundantes datos y avivarse la curiosidad por ellos. Los hombres deben estar más interesados en las noticias de este mundo que en las de otro mundo. El más inexorable enemigo de la ideología es el analfabetismo... [5]

Opinión muy similar emiten Stephen Rousseas y James Farganis, aunque desde una posición ideológica opuesta a la de Kristol: «la principal función de la ideología —afirman— es aplicar la inteligencia —la fusión de la pasión y la razón crítica— al problema del mundo moderno» [6]. Erik Erikson también hace la misma observación desde el punto de vista de su psicohistoria: la ideología, sostiene, es una tendencia inconsciente que está subyacente en el pensamiento religioso y científico, tanto como en el político; es tendencia a «someter los hechos a ideas, y las ideas a hechos», y agrega: «a fin de crear una imagen del mundo suficientemente convincente como para sustentar el sentido colectivo e individual de identidad» [7]. Pero lo que no se dice aquí es que aquello que hace *creíble* una «imagen del mundo» difiere en distintas condiciones históricas. Sin embargo, Erikson tiene razón, esencialmente, en lo que atañe a la construcción de concepciones del mundo en la época *moderna*.

La ideología hace un diagnóstico del mundo social y afirma que es verdadero. Dice poseer un cuadro exacto de la sociedad y afirma (o supone implícitamente) que sus actitudes políticas se fundan en ese cuadro. En esta medida, la ideología es un género muy particular de discurso racional, en virtud de sus afirmaciones referentes al mundo. No defiende sus actitudes por legitimación tradicionalista ni invocando la fe o la revelación. Como objeto histórico, pues, la ideología difiere de la religión y la metafísica en que hace de «lo que existe» en la sociedad una base de la acción.

Para decirlo con palabras de Jürgen Habermas:

> ... lo que Weber llamaba «secularización» tiene dos aspectos. Primero, las concepciones y objetivaciones tradicionales del mundo pierden su poder y validez

[5] Chaim Waxman, ibid., p. 108.
[6] Ibid., p. 216.
[7] David Apter, ibid., citado por Apter, p. 20.

> como mitos, como religión pública, como ritual acostumbrado, como metafísica justificadora, como tradición indiscutible. Se las remodela en sistemas subjetivos de creencias y ética que aseguran el poder de convicción privado de las modernas orientaciones valorativas (la «ética protestante»). Segundo, se las transforma en construcciones para hacer ambas cosas al mismo tiempo: criticar la tradición y reorganizar el material liberado de la tradición... las legitimaciones existentes son reemplazadas por otras nuevas. Estas últimas surgen de la crítica del dogmatismo de las interpretaciones tradicionales del mundo y pretenden tener un carácter científico. Sin embargo, conservan funciones legitimadoras, con lo cual mantienen relaciones de poder reales que son inaccesibles al análisis y a la conciencia pública. Fue de este modo como aparecieron las ideologías, en el sentido restringido. Reemplazan a las legitimaciones tradicionales del poder arropándose en el manto de la ciencia moderna y derivando su justificación de la crítica de la ideología. Las ideologías son coetáneas de la crítica de la ideología. En este sentido, no puede haber «ideologías» preburguesas [8].

2.2

Las ideologías son informes sobre el mundo, o teorías sociales, que tienen sustento racional y empírico. Casi todas las teorías «científicas» importantes de la sociedad tuvieron los más claros vínculos ideológicos. Cuando Adam Smith trató de reformar la relación entre el gobierno y los negocios en Inglaterra escribió *La riqueza de las naciones* (1776). Este esfuerzo racional para persuadir «al gobierno establecido a que abandonara los errores del mercantilismo y adoptase la política del libre comercio interno» se convirtió en uno de los fundamentos de la economía política clásica. Y es obvio que la argumentación de Karl Marx a favor del socialismo produjo una de las grandes y vastas teorías sociales, de tantas consecuencias para el siglo XIX, en el que fue escrita, como para el nuestro. Análogamente, cuando hombres como Edmund Burke, de Maistre y de Bonald hablaban jactanciosamente de la tradición como fundamento del orden social, como baluarte contra la propensión de los hombres a la pasión y como acervo de la experiencia del grupo que es decisivo para su supervivencia, estaban contribuyendo (como dice Robert Nisbet con razón) a poner los cimientos conceptuales de una disciplina intelectual totalmente nueva: la sociología.

En las ideologías puede plantearse la cuestión de la validez cognoscitiva o «verdad» de las creencias expuestas. Esto es inherente al hecho de que la ideología, por una parte, sirve para consolidar la unidad de quienes ya creen, la comunidad de los creyentes; y, por la otra, modela su comunicación con los no creyentes a quienes

[8] Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society*, Beacon Press, Boston, 1970 (ed. alemana, 1968), pp. 98-99.

tratan de conquistar (o neutralizar). Especialmente en su comunicación con los no creyentes, la ideología puede ser desafiada y debe estar dispuesta a justificar sus afirmaciones sobre el mundo, para responder a la discrepancia con una réplica racional.

Desde luego, es inherente al lenguaje el que toda afirmación implica la posibilidad lógica de su negación. Como dice Roger Trigg, «el hecho de que estas afirmaciones puedan ser verdaderas también significa que pueden ser falsas... Cuando yo le digo algo a usted... usted tiene la libertad de discrepar» [9]. De todos modos, siempre es lógicamente posible, aunque no siempre sociológicamente factible, discrepar de cualquier afirmación. La posibilidad lógica sólo puede realizarse en ciertas circunstancias históricamente limitadas, esencialmente cuando hay una igualdad relativa entre hablantes y oyentes; cuando uno no puede atemorizar fácilmente u obligar al otro a estar de acuerdo, cuando se define al otro como una persona cabal a quien puede y debe hacerse una apelación racional. Entonces se desarrolla un modo distintivo de justificar aserciones que no se basa en la posición social del hablante.

Las ideologías justifican las verdades problemáticas o puestas en duda sin evocar la autoridad del hablante porque, al dirigirse a los no creyentes, los ideólogos no pueden basarse en la aceptación por «los de fuera» de aquellos a quienes los ideólogos consideran como autoridades. Los adeptos a la ideología y los extraños a ella no tienen autoridades en común. Es característico que las ideologías justifiquen sus aserciones sin confiar en la tradición, la revelación, la fe o la autoridad del hablante, sino que exaltan la importancia de recurrir a «las pruebas» y la razón.

2.3

Así, el proveedor de una ideología dice, en efecto, a aquellos cuya adhesión busca: «Podéis creer que esto es verdadero objetivamente, verdadero en sí mismo y *no porque yo* —que puedo ser una persona limitada por el interés— *lo digo.*» De este modo, aunque las ideologías están enraizadas en intereses, su retórica impersonal u «objetiva» funciona de manera que oculta la presencia de personas que podrían ser sospechosas de tener intereses que deforman la «realidad».

[9] Roger Trigg, *Reason and Commitment,* Cambridge University Press, 1973, página 153.

Así, al sugerir su emancipación de un partidismo deformador, la ideología puede pretender que sus creencias garanticen su aceptación por otros. Este, pues, es el fundamento objetivamente más o menos tácito de todas las afirmaciones ideológicas sobre el mundo social. Por ello, es la afirmación explícita de la «ciencia social» en general y del positivismo en particular.

Como en el paso del antiguo régimen a las nuevas sociedades burguesas, en que la cultura, los roles y las estructuras sociales del tradicionalismo declinan, es entonces cuando la validez de las expectaciones de la vida cotidiana se hacen (o pueden hacerse) problemáticas. De ordinario, en un marco tradicionalista, la convalidación consensual establecida de las creencias del grupo suprime las cuestiones concernientes a su validez, y las cuestiones que se plantean puede ser dirimidas por la decisión de una autoridad comúnmente aceptada. Al faltar la convalidación consensual, a medida que el nuevo industrialismo triunfa y reemplaza a los viejos ordenamientos tradicionalistas, las creencias se vuelven problemáticas y es menester darles alguna justificación, un nuevo tipo de justificación, basada en la razón y las pruebas, precisamente porque las viejas autoridades (y, por consiguiente, los modos de justificación basados en ellas) han perdido crédito.

Las ideologías, pues, son sistemas de creencias que se distinguen por la gran importancia que asignan a Lo Que Es y a sus «informes» referentes al mundo. Las ideologías son esencialmente doctrinas públicas que ofrecen pruebas públicamente escrutables y un razonamiento concerniente a ellas; nunca se presentan como doctrinas *secretas.*

La doctrina secreta es aquella que se hace conocer a los adeptos o a quienes ya se han comprometido con un grupo, y que por juramento o por el hecho de pertenecer a éste prometen mantener en secreto la doctrina que se les ha revelado. En este caso, la adhesión a un grupo es *anterior* al conocimiento de la doctrina que sustenta. En la ideología se invierte el proceso: la adhesión al grupo se produce a causa de la creencia previa en la doctrina que afirma. En el marco del discurso ideológico, se supone que la pertenencia al grupo es resultado de la creencia, y no que la creencia resulta de pertenecer al grupo. Las premisas son claramente «sectarias», no «parroquiales».

Las ideologías también difieren de la «propaganda» en que ésta no es creída —al menos al principio— por quienes la difunden. Se supone que las ideologías deben ser creídas por quienes las afirman públicamente y por todos los hombres, porque son «verdaderas» y por ende tienen un carácter universal.

Con la declinación del tradicionalismo, se produce una creciente lucha de «ideas». Esto significa una mayor lucha en torno a cuáles definiciones de la realidad social (o informes) y cuáles reglas morales (u órdenes) han de ser las dominantes. La lucha social adopta en parte la forma de disputas sobre Lo Que Existe y lo que debe hacerse con ello. Puesto que se define esto último como fundado en lo primero, la lucha política adopta cada vez más la forma de una disputa entre versiones rivales de la realidad social, mediante el mutuo socavamiento de las versiones antagónicas de la realidad, y por la elaboración de «métodos» articulados o epistemologías como recomendaciones retóricas de la versión de la realidad ofrecida.

La definición social de Lo Que Es se convierte en una cuestión política, pues se relaciona con la cuestión de cuáles grupos son subordinados y cuáles dominantes, y por lo tanto, influye en lo que cada uno obtiene. Los «informes» sobre Lo Que Es son modelados por las estructuras de la dominación social —especialmente por el crédito que comúnmente se otorga a las definiciones de la realidad social de la élite— y éstas «ordenan» acciones que, a su vez, afectan a este sistema de estratificación. Así, las clases y los partidos se ocupan de, y luchan por, definiciones de la realidad social, tanto más cuanto que no se halla establecida autorizadamente la definición de ningún grupo. Tanto las ideologías como la ciencia social contienen informes sobre mundos sociales y, por ende, son inevitablemente *competidoras,* y no meras alternativas unas de otras. Podríamos decir que una ciencia social es la forma distintiva del discurso que pone de relieve sus informes sobre Lo Que Es y, como la sociología académica y el marxismo, afirma que no «moraliza» sobre lo que debería ser, sino que sencillamente describe lo que ocurre y lo que ocurrirá. En otras palabras, una «ciencia social» no da relieve a las *órdenes* que implica, y coloca a éstas en una conciencia subsidiaria.

Pero todo lenguaje contiene una orden, aunque sólo sea tácitamente y por implicación. Siempre hay algo que el hablante quiere que el oyente *haga;* al menos, quiere que le escuche de cierto modo con amistosa atención, lo cual significa que quiere que el oyente tenga cierta relación social con él. Comúnmente quiere que el oyente *cambie* y cambie sus creencias, haciéndose más similar al hablante. Quiere que el oyente adopte la misma relación, o una relación similar, con el mundo, con las personas y con los objetos sociales. Quiere que el oyente vea el mundo como él lo ve.

El lenguaje de las ideologías y el de las ciencias sociales son, pues, semejantes: ambos contienen comúnmente órdenes e informes, afirmaciones sobre Lo Que Es que tienen implicaciones para las acciones del oyente. No se trata de que la orden sea una conclusión

que se sigue por *necesidad lógica* del informe. No obstante, una orden recibe el apoyo de algunos informes y entra en disonancia con otros. Por ejemplo, una orden militar se dice fundada en informes («inteligencia») sobre la disposición y la fuerza del enemigo. Así, una orden de movilizar las propias fuerzas se basa en informes según los cuales el enemigo se está movilizando o ha iniciado un ataque. Pero esta orden de movilización *no* se sigue por necesidad *lógica* de ese informe, pues el grupo atacado siempre tiene la opción de rendirse. Al mismo tiempo, una vez que un gobierno funda su orden de movilización en informes sobre la aproximación del enemigo, la afirmación de que tales informes son inexactos estarán en disonancia con la orden de movilización y desacreditarán al gobierno.

Las ideologías y la ciencia social, pues, contienen por igual órdenes e informes. Los informes siempre tienen implicaciones sobre lo que puede o podría hacerse —por nosotros o para nosotros— y, por tanto, son siempre atinentes a nuestros valores; en este sentido, nunca se hallan «libres de valores». Estar libre de valores, pues, no es carecer de implicaciones sobre órdenes, sino sólo callarlas. En parte, mediante tal silencio las ciencias sociales tratan de afirmar su superioridad sobre otros sistemas simbólicos, las ideologías.

Pero las ideologías convencionales, por su parte, afirman tácitamente poseer una superioridad *moral,* al sostener que no se limitan a hacer el diagnóstico de la realidad, sino que también tratan de remediarla a la luz de su conocimiento. En resumen, las ideologías pretenden tácitamente tener la superioridad moral alegando la «unidad de la teoría y la práctica» que ellas propugnan. Pero las ciencias sociales afirman explícitamente su superioridad *cognoscitiva,* precisamente porque es de presumir que su *rechazo* de esa unidad les proporciona una carencia de pasión y un desinterés que les permite decir Lo Que Es. Sin embargo, es dudoso que se haya demostrado alguna vez la pretensión de la ciencia social de poseer una superioridad *cognoscitiva general* o la pretensión de la ideología de poseer una superioridad moral.

2.4

La ideología y la ciencia social son respuestas a la nueva naturaleza problemática de la realidad social en la sociedad postradicional. Cabe recordar que la ciencia social, como pura ideología, también trató en sus comienzos de adecuarse a la doctrina de la unidad de teoría y práctica e imponer a sus adeptos ciertas obligaciones de acción pública. Para Auguste Comte y Henri de Saint-Simon, la nueva

«religión de la humanidad» que proponían iba a ser su ciencia aplicada, la sede para la unidad de la teoría y la práctica.

Al principio la nueva ciencia social también trató de reconstruir la sociedad, tanto como conocerla. Pero a medida que la ciencia social se acomodó a las sociedades y a las universidades en crecimiento en las que conquistó un lugar, renunció a la doctrina de la unidad de la teoría y la práctica. Pero en sus comienzos las ambiciones de la ciencia social no fueron muy diferentes de las de otras ideologías puras. También ella creía — y lo creía abiertamente— en la unidad de teoría y práctica. Con el tiempo, sin embargo, quedó sofocada su ambición de reconstruir la sociedad; algunos de los adeptos de la ciencia social —como los de otras ideologías— fueron perseguidos y acosados. Se usó la zanahoria y el palo contra la nueva ciencia social, induciéndola finalmente a retirarse de la arena pública al aislamiento de la universidad.

Pero la temprana sociología fue, desde sus comienzos mismos, esencialmente hostil a la idea de una política abierta a *todos* y realizada en la arena *pública*. La postura esencial del positivismo era que las cuestiones públicas debían ser estudiadas como problemas científicos y tecnológicos, y ser resueltos por la discusión exclusiva de *científicos sociales calificados*. La ideología, en cambio, mantuvo la arena pública abierta a todos, sobre la base de los intereses de los hombres y su común posesión de la razón. Las nacientes ciencias sociales negaban que los meros intereses y la razón bastasen para admitir a todos los hombres en la discusión concerniente a cuestiones públicas; sostenían que tal admisión sólo debía estar abierta a quienes poseyesen credenciales *técnicas*.

Al mismo tiempo, sin embargo, la concepción de un partido de vanguardia formado por revolucionarios «profesionales», concepción que Karl Kautsky y V. I. Lenin derivaron de su interpretación del marxismo, parece esencialmente similar. Tanto los técnicos académicos como los revolucionarios de vanguardia se definen como depositarios de un conocimiento superior que puede y debe ser la base de la reconstrucción social. Ambas son concepciones de élite que colocan a otros sectores de la sociedad en un papel tutelar, aunque una propende a reformar e integrar el *statu quo,* mientras que la otra pretende revolucionarlo.

La opinión común que considera a la ideología como un punto a mitad de camino entre la tradición y la ciencia, y el correspondiente supuesto de que de los defectos de la ideología pueden ser superados por una ciencia social libre de ideologías, pierden su fuerza cuanto más se los examina. La tarea histórica de la ideología no es sencillamente efectuar una crítica de la tradición que, una vez

completada, permitiría a la ideología abdicar a favor de la verdadera ciencia social.

Si la ciencia social perturba a la ideología con cuestiones sobre su justificación empírica, la ideología perturba a la ciencia social con una crítica de su basamento social y de su posición filosófica. En particular, la ideología elabora un crítica de la *ciencia* y del *Lebenswelt científico,* no menos que de la *tradición* y su *Lebenswelt.* Una de las funciones sociales más importantes de la ideología —de considerable alcance cognoscitivo— es permanecer fuera de la ciencia y rechazar la idea de la ciencia como *auto*suficiente o *auto*fundada. En otros términos, la crítica que realiza la ideología de la ciencia, su negativa a permitir que la ciencia sea el único juez de sí misma, su exposición pública del egocentrismo de la ciencia, de su irrelevancia para la vida cotidiana, de su intervención en la máquina bélica, y de su egoísmo, su barbarie y sus *límites* significa, en efecto, que la ideología funciona como una epistemología de la vida cotidiana. La tarea de la ideología, pues, no termina con su victoria sobre los antiguos regímenes y su tradicionalismo. El rostro de la ideología se volvió hacia adelante tanto como hacia atrás, pues fue, en efecto, el único punto de vista que, en una sociedad secularizadora, pudo brindar un fundamento para una crítica de la ciencia y la tecnología, y de este modo resistir su dominación en la arena pública.

2.5

Estuvo (y está) en la esencia del positivismo sociológico el creer que algo nuevo es necesario para persuadir a los hombres modernos: los «hechos». Esto es, se necesitaban los hechos como *retórica* «racional», precisamente para persuadir. El positivismo suponía expresamente que en la época moderna sólo la ciencia puede persuadir a los hombres razonables, inspirar aprobación y, de este modo, movilizar el *consenso.* No fue el «conocimiento por sí mismo» lo que buscó el positivismo sociológico clásico francés, sino el conocimiento en pro del consenso social, el orden social y la reconstrucción social. Este positivismo sociológico, pues, fue típicamente ideológico en su exaltación, al menos al principio, de tal *unidad* de teoría y praxis.

En efecto, el positivismo, en especial al positivismo sociológico de Comte, es la autoconciencia generalizada del nuevo espíritu posrevolucionario de la ideología-en-general. Fue en medio del torbellino de las ideologías en pugna que siguió a la Revolución Francesa cuando el positivismo sociológico se postuló como *árbitro* de las ideologías, como poseedor de un método que podía resolver la disputa de las

ideologías en un nuevo consenso fundado en la ciencia. Es esta retórica del consenso lo que revela que el positivismo sociológico es una ideología acerca de ideologías. Los «hechos» fundados en la observación presumiblemente resolverían la anarquía producto de la «libertad de conciencia». Así, la parquedad del positivismo, el puritanismo de su conocimiento (según términos de Theodor Adorno), al principio estuvo al servicio de un catolicismo consensual. Contra el fermento disolvente de las nuevas ideologías, el positivismo se afirmó como la nueva *no-ideología,* como la *supraideología,* cuando en verdad era la nueva *super*ideología de la unidad y la «organización» sociales.

El positivismo vio la infraestructura religiosa de la nueva política ideológica naciente, pero no vio su propia infraestructura religiosa. Cuando Comte censuraba a la prevaleciente «libertad de conciencia», no se quejaba tanto del cristianismo, como había sostenido Bazard, como del nuevo protestantismo que había fragmentado el viejo orden europeo católico. Convencido de que el protestantismo no ofrecía ningún camino hacia adelante para llegar a un nuevo consenso, y el catolicismo ningún camino hacia atrás, el positivismo optó por una nueva religión fabricada por él mismo, una «religión de la humanidad» basada en la ciencia. También buscó un modelo de verificación consonante con la exaltación protestante de la opción individual, pero que también exigía el sometimiento de esta opción a la rigurosa disciplina de un método supervisado por un nuevo sacerdocio. El positivismo, pues, partió de un nuevo énfasis en los hechos, y se basó en la infraestructura de una conciencia *sectaria:* el «puritanismo del conocimiento», en el que lo que se ponía en duda era el *derecho* del individuo común y su capacidad de *pensar.*

Esencialmente, pues, el positivismo también se fundó en una ideología y una política específicas: la política de «lo que es». Constituye la afirmación tácita de que «lo que es», el *statu quo,* es básicamente sano, de que sólo necesita ser afinado mediante la nueva ciencia social y una *apreciación* «positiva» de «lo que es», científicamente formulada por el nuevo sacerdocio sociológico. No se trata sencillamente de que el temprano positivismo sociológico de Saint-Simon y Comte funcionase como un sustituto de una declinante religión tradicional, sino que también se propuso *expresamente* a sí mismo como una nueva religión apropiada para hombres modernos. Pero si vemos elementos de continuidad entre la vieja religión y la nueva ideología de la humanidad del positivismo, también es importante ver las diferencias y las *dis*continuidades. Aun los esfuerzos para proteger y revivir las viejas religiones se hacían por entonces de nuevos modos seculares; no se puede revivir una vieja religión, como

no se puede revivir un viejo amor, ni cabe esperar que sea posible restaurar la fe o la pasión.

Comte creía que la nueva época iba a ser la época de la ciencia. Su genio consistió en prever la futura importancia social de la ciencia, como su mentor Saint-Simon la había previsto antes que él. Su error fue prever este lejano futuro como si fuera una vívida inmediatez; tomó equivocadamente lo que sólo empezaba a apuntar por algo ya plenamente realizado, con lo cual ofendió al «sentido común». En el ínterin, la realidad dominante era que la nueva época constituía también una época de la *ideología,* en la que el positivismo ocupó su lugar como un igual entre iguales, pero no pudo aceptar esta igualdad. Lo que el positivismo no logró comprender fue que la ideología era un avance sobre los métodos y la visión intelectual del tradicionalismo. El positivismo destacó unilateralmente la precientífica inadecuación de la ideología, y no su logro *posterior* a la tradición.

3

Las ideologías no son las entidades de un solo aspecto que tanto sus enemigos como sus amigos comúnmente suponen; no son meramente la falsa conciencia condenada por sus críticos ni la racionalidad emancipada que suponen sus adeptos. Más bien, la ideología es ambas cosas: falsa conciencia y discurso racional. En realidad, los mismos factores históricos que contribuyeron a fomentar la racionalidad moderna *también* establecieron un límite a ella. Como discurso que no hace referencia a ninguna autoridad, la ideología se somete a la gramática de la racionalidad moderna. Ninguna ideología sostiene que la *mera referencia* a una autoridad *basta como réplica a quienes* ponen en tela de juicio sus informes y órdenes concernientes al mundo. Los ideólogos afirman basarse en *lo que* una autoridad ha dicho y en el mérito intrínseco de tales aserciones; lo oportuno de citar una autoridad, se sostiene, deriva de lo que sabe.

Podría decirse que esto es sólo una «afirmación», pero que la realidad es diferente. Podría decirse que, en verdad, el ideólogo es «dogmático» y realmente reposa en la autoridad *per se* para resolver problemas y justificar sus aserciones. Pero creo que en esto hay un malentendido. La racionalidad de los ideólogos o de la ideología no reside en su práctica, sino en las reglas, en la gramática de la racionalidad, reconocidas como obligatorias. En otras palabras, el «dogmatismo» puede ser un error de lenguaje, un alejamiento de una gramática de la racionalidad reconocida como la norma aun por quie-

nes se apartan de ella. El dogmatismo, podríamos decir, es una conducta «desviada», desde el punto de vista de la gramática del uso correcto, a la que el creyente normal de la ideología se somete, aunque sea sistemáticamente pautada por la variante lingüística de la que la ideología es un sociolecto, como expondré más adelante.

Sin embargo, aquí se presentan dificultades. Por ejemplo, ¿cómo sabemos que el hablante equivocado realmente cree en la gramática que viola? Si la viola con frecuencia, bien podemos preguntarnos si realmente cree en ella o solamente le rinde un homenaje verbal por conveniencia. Pero esto implicaría que el ideólogo sabe que se espera de él una gramática racional, y que está sujeto a presiones o tentaciones para que la acepte. Esta, por supuesto, es la típica situación de socialización, muy similar a aquella en la que los niños se encuentran frente a las creencias paternas, que en definitiva comúnmente internalizan y creen «genuinamente», aunque comiencen rindiéndole sólo un homenaje verbal. De modo que volvemos, pues, a una situación en la que los ideólogos se orientan —por convicción interna o por circunstancias externas— hacia una gramática de la racionalidad.

Hablar de discurso racional, pues, es hablar de una cultura del discurso crítico que acepta ciertas reglas y comúnmente hace un esfuerzo para acomodarse a ellas, reconociendo como lapsus las desviaciones. El discurso racional es una cultura históricamente específica. Es decir, la racionalidad a que aquí nos referimos no es un modo teóricamente perfecto de cognición cuya validez sea intemporal. En cambio, es un conjunto desarrollado históricamente de reglas para el discurso que (1) está destinado a justificar sus aserciones, pero (2) cuyo modo de justificarlas no procede apelando a autoridades, y (3) prefiere inducir el consenso voluntario de aquellos a quienes se dirige exclusivamente sobre la base de los argumentos aducidos.

Se trata de una cultura del discurso que reposa en la premisa sociológica de que el poder coercitivo y el crédito público de las autoridades sociales han sido socavados, restringidos o declarados irrelevantes, y de que el uso de una retórica manipulatoria está limitado por restricciones institucionales y morales o por la tecnología prevaleciente de la comunicación de masas.

3.1

La cultura del discurso que produce ideologías se fundó históricamente en la tecnología de un tipo específico de medios masivos (o públicos) de comunicación, la imprenta y su modo específico de

producción: unidades poseídas privadamente, de pequeña escala, muy difundidas, competitivas y descentralizadas. La tecnología de la imprenta y su modo de organización fueron, independientemente, importantes en la construcción del discurso moderno. La imprenta hizo posible y necesario movilizar el apoyo político de las masas. Mediante la imprenta se pudo llegar a las grandes masas concentradas en los centros urbanos en crecimiento.

Con la difusión de la alfabetización se hizo posible y necesario para las élites asegurarse de que este nuevo público apoyaría sus políticas, o al menos permaneciera neutral ante ellas. La estructura descentralizada de la industria de la imprenta también hizo del apoyo público (o la neutralidad) una necesidad, pues el público podía leer la prensa de la oposición y ser movilizado por fuerzas opositoras. Ya durante la Revolución Francesa el poder de los líderes jacobinos dependió de su capacidad para movilizar las masas parisienses, lo cual a su vez dependió en parte del apoyo de boletines, periódicos y periodistas.

La edad de la ideología presuponía la alfabetización, la alfabetización de un gran público que pudiera ser movilizado tanto como la alfabetización de las clases dominantes y las élites políticas. Una clase dominante como la del feudalismo, que por lo general era analfabeta y pensaba que saber leer era afeminado y debía dejarse al clero, no podría haber creado los requisitos sociológicos para la edad de la ideología. El desarrollo, la difusión y la organización de la imprenta dio origen a una cantidad creciente de folletos, boletines, periódicos, libros y diarios que en parte eran una respuesta a la creciente alfabetización y en parte una fuente de ella.

En cierto aspecto, lo que realiza la imprenta es establecer la creciente influencia de la cultura escrita; difunde la escritura y la lectura, así como las formas de racionalidad a las que propende la tradición escrita, a diferencia de una tradición oral.

En las culturas occidentales, el pensamiento racional impulsó la exclusión de lo efímero y contingente, y la correspondiente concentración selectiva en lo presuntamente perdurable, esto es, la austera abstracción. Lo abstracto es la reducción de la complejidad a lo «esencial», mediante la selección y la simplificación. La abstracción es, por ende, un modo de «descontextualización», que aísla o construye algo separadamente de la complejidad que es su contexto normal en el lenguaje ordinario y la vida cotidiana. La simplificación, la descontextualización y la abstracción permiten una mayor concentración y control, simbólico o de otra especie.

Como ha sugerido Ernest Gellner, la escritura confiere —y se piensa que debe conferir— permanencia. En tal medida, la escritura

puede inspirar un pensamiento más cuidadoso en el autor y en el lector. Supone que debe abordarse el tema con cierta seriedad, y no con la huidiza cualidad del habla. Refuerza esto el hecho de que la escritura es la rara habilidad de una élite limitada de escribas o literatos. Escribir algo, pues, a menudo es asignarle importancia, es pretender que sea tomado en serio, que se lo considere *reflexivamente.*

Lo que consiguió la revolución en la técnica de la imprenta fue democratizar la cultura escrita. Tuvo consecuencias, aunque no sólo en esto, para el aumento cuantitativo del discurso público y también para los cambios cualitativos en su carácter. Como la escritura, la imprenta y los objetos impresos sacaron de contexto el lenguaje y tendieron a reducir las modalidades de la comunicación.

La conversación frente a frente es *multi*modal y permite a las personas ver y oír a los que hablan. La fuerza, el tono, la pronunciación, la vestimenta, los modales, los gestos y el movimiento transmiten información, al brindar un contexto para interpretar la conversación. A veces tal multimodalidad facilita la interpretación, pues proporciona una información necesaria que no se transmite por medios lingüísticos. Pero a veces distrae al oyente del discurso mismo o lo sobrecarga con una información irrelevante o inútil, con lo cual se perjudican las interpretaciones de lo que se dice. La imprenta separa el discurso del orador, permitiendo y exigiendo que el primero sea estimado sin los soportes vistos pero inobservados, dados pero no intencionales, de las modalidades no lingüísticas de la comunicación.

La *des*contextualización puede hacer más rigurosa la apreciación de la validez de un argumento. Puede permitir que sea apreciado más deliberada e impersolmente, sin la presión a la contestación rápida de la conversación polémica. Tal distanciamiento y despersonalización puede también permitir un mayor control de la afectividad, con lo cual se refuerza cierto género y grado de racionalidad.

La imprenta reforzó el discurso racional por sus efectos sobre las respuestas a los argumentos y también por sus efectos sobre quienes exponen el argumento. La exposición impresa exige que el autor finalice su argumentación. Lo predispone a pensar que debe preparar la «redacción final», que será impresa y, una vez impresa, no podrá ser modificada o mejorada fácilmente, y que puede ser archivada y leída mucho después de la publicación.

El autor de una obra impresa, pues, se ve acuciado a perfeccionar su argumentación antes de la publicación. En la conversación, en cambio, el hablante puede no considerar definitiva ninguna afirmación. No tiene que tratar de prever las diversas objeciones que puedan plantearse a su argumentación, sino que puede sencillamente responderlas *ad hoc,* a medida que se le presentan. La participación en el diálogo frente a frente supone que el hablante se concentra en el punto de vista específico del otro que se halla presente. Pero el escritor no tiene tal limitación; puede recorrer imaginativamente a una serie de públicos posibles, previendo sus diversas respuestas y tratando de formular su argumentación de modo que las tenga en cuenta. Un escritor prepara su argumentación para ser leída por diferentes públicos y, a menudo, por gente de posteriores períodos históricos. La imprenta saca de contexto la argumentación. Así, ésta es menos susceptible a las características específicas de un ambiente inmediato o local, y está menos bajo su influencia o control. De este modo, es más probable que el escritor se atenga a la gramática hacia la que se siente ogligado.

Dada la descontextualización (relativa) de la imprenta, el escritor no puede confiar en premisas vistas-pero-inadvertidas, o las reacciones vistas y observadas, de un público con el que esté frente a frente. La exposición de argumentos requiere (y permite) que el autor haga *explícita* la cadena de sus supuestos y articule los fundamentos de su argumentación. Puede permitirse elaborar y exponer una extensa argumentación compleja, pues sabe que el lector puede leerla de nuevo todas las veces que sea necesario, sin tener que confiar en su memoria, como el oyente. Fue en parte por esta razón por lo que Sócrates insistía en que se llevase el diálogo mediante preguntas breves. Pero la argumentación impresa no está constreñida por esta limitación.

No sólo la forma impresa *permite* una argumentación más larga y más compleja, sino que también la *exige,* porque lectores y escritores no pueden confiar en tener un contexto común para interpretar las expresiones casuales, compactas o crípticas del otro. Dada la mayor diversidad de su público, a menudo el autor no puede saber qué supuestos o intereses llevan a los lectores a leer su obra, ni si estos coincidirán con los que él abriga. El autor, por lo tanto, debe exponer sus supuestos con mayor detalle, si desea ser convincente. La exposición oral es más tolerante con los estilos *casuales* de discurso, pero la escritura promueve los estilos *cuidadosos.* Con la difusión de la imprenta, pues, la estructura de lo que se considera como un argumento convincente comienza a adquirir un carácter específico. Este involucra el ideal de una explicación completa de todos los supuestos necesarios para apoyar las conclusiones. Y esto también se convierte en una regla importante de la gramática naciente del discurso racional moderno. La más completa ejemplificación de este ideal, con su estructura de axiomas y teoremas, es la prueba geométrica, que se

constituye en el paradigma concreto de este ideal de discurso racional.

Es este el sentido en el que Martín Heidegger tenía razón al decir que el «proyecto matemático» caracteriza a la ciencia moderna [10]. Por mi parte preferiría decir que el proyecto matemático, con su ideal de autosuficiencia, es *uno* de los fundamentos de la ciencia moderna, muy particularmente de su estructura racional (más que de su estructura empírica). Tanto la ciencia como la ideología se fundan en una cultura del discurso cuidadoso, una de cuyas principales reglas exige la *autofundamentación,* la cual requiere —como ideal regulador— que el hablante sea capaz de enunciar articuladamente todas las premisas necesarias para su argumentación, y mostrar que sus conclusiones no requieren más premisas que las que ha articulado.

Este aspecto de la gramática del discurso racional es, repitamos, un ideal. No un ideal de los lenguajes ordinarios de la vida cotidiana, sino de los diversos lenguajes extraordinarios, técnicos o especializados de la intelectualidad. Es un ideal parcialmente fundado en, y reproducido por, las exigencias especiales de una comunicación impresa que, cada vez más, saca de contexto la comunicación, creando una situación en la que autores y lectores pueden no compartir supuestos —o si los comparten, pueden no saberlo— y en que, por lo tanto, deben ser definidos.

Pero ciertamente, este elemento de la gramática de la racionalidad moderna tiene sólo sus raíces en la técnica de la imprenta. El ideal de una racionalidad autofundada fue también alentado por el impacto de la Ilustración sobre la religión. Con el declinar de las convicciones religiosas convencionales y del carácter indudable de Dios, se hizo menos probable que las personas, particularmente los intelectuales, definieran al hombre como criatura de Dios, y en cambio, se inclinaron cada vez más a creer que «el hombre se hace a sí mismo». Análogamente, las revoluciones políticas que siguieron a la Ilustración también aumentaron la sensación de potencia de las personas comunes. Los supuestos de la Ilustración y la experiencia revolucionaria se unieron a la técnica de la imprenta para promover la *autofundamentación* como regla crítica del discurso racional. Esta regla también se difundió porque correspondía a la específica experiencia de estatus y a los intereses creados de la naciente intelectualidad. Fue una intelectualidad que a menudo se liberó de las lealtades parroquiales convencionales, que pasó por diferentes organizaciones y políticas —desde los salones del antiguo régimen a las asambleas revolucionarias— y que viajó mucho y se interesó por diversos países,

[10] Martin Heidegger, *What Is a Thing?,* Henry Regnery, Chicago, 1967.

con lo que desarrolló una imagen cosmopolita de sí misma como «ciudadanos del mundo».

Con la declinación de las tradicionales autoridades clericales y aristocráticas de la sociedad del antiguo régimen, perdieron fuerza las viejas gramáticas del discurso que habían supuesto o permitido la justificación mediante la apelación a la autoridad. El discurso se hizo entonces incapaz de justificar sus afirmaciones por referencia a la autoridad sustentadora de otro, y se vio obligado cada vez más a ser *su propia* autoridad. Así, el ideal del discurso racional como discurso autofundado se hizo cada vez más posible y más necesario en la época de transición, cuando los antiguos regímenes estaban declinando y la nueva burguesía aún estaba lejos de hallarse plenamente establecida. (Fue precisamente porque este supuesto de la autofundamentación estaba tan incorporado a la gramática del discurso racional moderno por lo que el artículo de 1931 de Kurt Gödel tuvo una importancia trascendental, al demostrar que los sistemas formales carecen inevitablemente de autosuficiencia y deben reposar en supuestos *ajenos* a sus propias estipulaciones.)

Si bien las fuerzas de la técnica de la imprenta, la declinación del tradicionalismo del antiguo régimen y la aparición de nuevos supuestos en la Ilustración contribuyeron al desarrollo de la racionalidad moderna, también introdujeron *límites* en ella, favoreciendo la formación de una cierta falsa conciencia. Específicamente, a medida que incrementaron la *des*contextualización del discurso —reforzando la orientación del hablante hacia su gramática y concentrando la atención en el discurso encarnado en objetos impresos—, se produjo un correspondiente apartamiento de la atención de las *personas* a quienes se dirigía y del *hablante* que efectuaba la alocución.

Así, el carácter de *diálogo* del discurso tiende a esfumarse, a medida que se dirige la atención focal al objeto impreso o a sus palabras o ideas. Estas llegan a separarse cada vez más de los que las producen como discurso, y de las pautas de interacción social que constituyen el contexto que les da significado. El diálogo queda oculto detrás del monólogo. El hablar y el escuchar ceden ante una lectura y una escritura que pueden realizarse a solas y aisladamente de otras personas. Con la creciente descontextualización de la comunicación y con la difusión de la imprenta despersonalizadora, la comunicación se convierte en una especie de voz fantasmal y desencarnada, separada del hablante. La comunicación como discurso producido por un orador (y por ende, dependiente del *lenguaje* hablado y que varía con él) se hace menos visible. Por ello ahora es más fácil suponer que el *significado* de una comunicación (como algo distinto de su

validez) puede ser comprendido independientemente de la ocasión y de la intención del discurso y del orador.

3.2

La crítica de la ideología desarrollada por Marx a partir de la crítica de la religión efectuada por la izquierda hegeliana, la cual había afirmado que es el hombre quien hace a Dios (y la religión), y no Dios quien hace al hombre, puso por énfasis en negar la descontextualización y la autonomía de las ideas. En verdad, Marx define esta descontextualización como una filosofía falaz, la del idealismo. La crítica de la ideología por Marx es un intento de resistir a la descontextualización de la comunicación y aspira a *re*contextualizarla, a *recuperar* el contexto de la comunicación en el que está implicado el hablante. La meta específica de la recontextualización marxista de la comunicación es la recuperación del *carácter de clase* del hablante. Así, Marx define la ideología como la falsa conciencia del discurso que se cree erróneamente autónomo y que sirve a los intereses de la burguesía en la dominación social.

Pero al mismo tiempo, esta recontextualización marxista del discurso se halla a su vez limitada y se enfrenta con ciertos problemas. Específicamente, la recontextualización marxista del discurso que recupera el carácter de clase disimulado del hablante inevitablemente invita a la universalización. Esta fue en esencia la línea que siguió Karl Mannheim al desarrollar su propia sociología del conocimiento. Mannheim consideró los límites autoimpuestos de la recontextualización marxista del discurso como irracionales, porque no fueron universalizados de modo de incluir y hacer referencia reflexiva al marxista *mismo*. Cualquiera que sea la opinión que merezca la sociología del conocimiento de Mannheim, éste tenía razón al juzgar que el marxismo se resistía a verse *a sí mismo* como un discurso producido por hablantes que también pueden estar limitados por un contexto social.

Considerar que las propias teorías son un discurso como otros discursos y a los teóricos como hablantes iguales a otros hablantes, debilita la capacidad del marxismo (y de cualquier ideología) para promover la acción que busca y persuadir a los hombres a que paguen los costes de sus adhesiones. El relativismo puede alentar la tolerancia mundana de diferentes dioses y desalentar los sacrificios costosos por las propias creencias, pues se piensa que están lejos de ser seguras. Esta actitud puede promover la neutralidad, no la lucha, contra el «error» de concepciones opuestas. El marxismo, pues, no puede permitir que su recontextualización del discurso sea extensiva a sí mismo.

A este respecto, el marxismo, como otras ideologías, es un modo racional del discurso que encarna una patología específica de la comuniciación: el «objetivismo». El *objetivismo* es un discurso que carece de carácter reflexivo; enfoca unilateralmente el «objeto», pero oculta al «sujeto» hablante para quien es un objeto; así, el objetivismo ignora el modo en que el objeto mencionado depende, en parte, del lenguaje en que es mencionado, y varía de carácter según el lenguaje o la teoría usados.

La esencia analítica de la ideología, común a todos los «ismos» concretos, consiste precisamente en ser un discurso que no reconoce o considera problemáticas sus propias bases, y rechaza esta reflexividad por juzgarla un inútil «contemplarse el ombligo». Esto se halla ejemplificado en el desprecio de Napoleón por los *idéologues;* pero él, y no ellos, desde nuestro punto de vista, fue el ideólogo ideal.

3.3

Hay *dos* formas de objetivismo y, por ende, a este respecto, *dos* tipos de ideología. Uno de ellos es el «objetivismo idealista», que subraya las bases lógicas, intelectuales o lingüísticas del discurso, y simultáneamente da por sentado el fundamento «material» o sociológico del hablante. La segunda es el «objetivismo materialista», cuya atención se concentra en el basamento sociológico del hablante, pero oculta la naturaleza del discurso como fundado en el lenguaje, o teoría, y dependiente de él. A pesar de toda su crítica de la ideología, pues, el marxismo no trasciende toda ideología. La crítica de la ideología efectuada por el marxismo iluminó con claridad los límites de una forma de ideología, la basada en el obejtivismo *idealista;* pero el marxismo también engendró un objetivismo materialista, y permanece atado a la no reflexividad específica, lingüística, de una ideología materialista.

Análogamente, la ciencia social académica «normal», incluyendo la sociología, está limitada por su objetivismo esencialmente idealista, evidente sobre todo en su paradójica concepción de que es capaz de eludir al efecto de las mismas fuerzas sociales a las que atribuye tanto poder. El objetivismo idealista de la sociología académica a veces considera problemática la *teoría,* pero comúnmente da por supuestos al *teórico* y a su situación social.

3.4

Si las ideologías están basadas en una cultura del discurso racional, también son, y en verdad por la misma razón, un modo de discurso limitado por el objetivismo, que habla del mundo con voz omnisciente, como si hablara el mundo mismo, y no los hombres. Luego, la ideología carece de reflexividad. Como veremos más adelante, la razón del objetivismo de la ideología es que se funda en un interés que no desea hacerse problemático a sí mismo y se niega a ponerse en tela de juicio, por lo cual guarda silencio sobre sí mismo y sobre los límites de su racionalidad.

Pero los intereses son los intereses de personas o grupos que también necesitan fomento y protección por la acción cooperativa de otros. El problema es cómo asegurarse el apoyo de otros para un interés que no se desea discutir, o al menos hacer problemático. El discurso objetivista despersonalizado logra esto desdibujando la presencia de tales intereses, en parte ocultando la presencia de hablantes cuya visibilidad subrayaría el carácter contingente de lo dicho, por ser con demasiada evidencia un discurso emitido por hombres con limitaciones intrínsecas e intereses deformantes.

Una segunda limitación a la racionalidad de la ideología atañe a su relación con lo empírico. Podríamos decir que la ideología tiene cierta «confianza excesiva» en lo que concierne a su propio fundamento empírico. Toma ese fundamento como dado, en lugar de considerarlo problemático y susceptible de reexamen crítico. En efecto, la ideología actúa como si los problemas empíricos importantes hubieran sido resueltos satisfactoriamente. Para la ideología, pues, ya no parece haber ninguna cuestión de hecho, o, más exactamente, cuestiones de hecho que tengan relevancia política. En parte, esto es expresión del «dogmatismo» de la ideología, señalado con frecuencia pero el problema es más vasto, y a él volveremos más adelante de una manera más sistemática. Por el momento bastarán unas pocas observaciones fenomenológicas sobre la cuestión.

Consideremos la fenomenología del ideólogo que tiene el Otro: cómo el ideólogo es visto y sentido por otros. El ideólogo es experimentado como una persona que no quiere «ceder» —como «rígido»— a la par que quiere que el Otro «ceda». Hay un elemento *polémico* de lucha por la mera dominación; el discurso mismo se hace pugna. Hay una falta fundamental de reciprocidad de perspectivas, pues se siente al ideólogo deseoso de que el Otro cambie, que vea el mundo según la perspectiva del ideólogo, pero éste no puede o no quiere corresponder viendo el mundo según la perspectiva del Otro. Se acusa al ideólogo de violar una regla fundamental, aunque tácita,

del discurso: la reciprocidad de perspectivas. Se lo ve como unilateral, como de «su» lado. De este modo, no se experimenta el discurso como un «intercambio», sino como un elemento de control de una parte por otra. Se ve la ideología como incontrolable y compulsivamente unilateral; como fuera de contacto con el «Otro». Este es un aspecto de una fenomenología crítica de lo ideológico.

Pero el ideólogo se siente a sí mismo de diferente manera. Sobre todo, se experimenta a sí mismo como poseedor de una verdad significativa, una verdad de la que no tiene dudas, aunque la vea amurallada, subvertida y precaria. Para él, su verdad no es una verdad más en un mundo de verdades y semiverdades, sino algo especial a lo que debe dedicar esfuerzos especiales para salvaguardar. El ideólogo está en guardia contra aquellos que, cree él, tratan de aniquilar su teoría. Experimenta el discurso como cargado de grandes peligros, por lo que habla frecuentemente de sus «trampas».

La verdad del ideólogo no es sólo un acontecimiento sobre alguna parte del mundo, sino que simultáneamente transforma la relación del ideólogo con él, y lo hace de un modo liberador con respecto a otras viejas concepciones del mundo. Se convierte en un centro alrededor del cual se reordena la identidad del ideólogo. Así, lo decisivo en sus efectos sobre el ideólogo es algo más que elementos empíricos de información; se ha producido un cambio conceptual más vasto y sutil, que reordena la arquitectura total de su perspectiva del mundo y, por ende, de su lugar en él. Con esta nueva verdad, el mundo entero inspira una sensación diferente. Parte de lo que se experimenta tiene el carácter de un renacimiento del yo, pues con la adopción de la ideología se traza una línea divisoria en la periodización del yo, en un antes y un después de recibir la ideología, una división entre el yo primitivo, «arcaico», y el nuevo yo «renacido». En cierta medida, pues, la ideología es transformadora del *yo*.

Pero una vez que se ha reorganizado todo el yo en términos que dependen de la ideología, ésta no puede ser sometida a examen a la ligera; no se la puede mantener perpetuamente sujeta a un reexamen o desafío crítico continuo. Adoptada con profunda convicción, para el ideólogo no hay nada más que saber, o al menos nada más de importancia similar. No es que piense que sabe todo. Pero piensa que lo que sabe es decisivo. En la medida en que la ideología se convierte en el fundamento de la identidad, el ser de una persona depende del mantenimiento de esa ideología, y, por ende, pone límites a la capacidad de cambiar racionalmente esta ideología. En otras palabras, en la medida en que es constitutivo del yo, el discurso ideológico genera una identidad que, al igual que un *interés,* es tomada o se

toma a sí misma *como* dada, y por consiguiente también establece un límite a la racionalidad.

La tarea del ideólogo, pues, no es empírica, sino de otra especie. Primero, es la tarea de difundir la palabra, de hablar y convencer a otros, para ayudarles a ver algo de lo extraordinario que él ve. Segundo, es la tarea de hacer lo que hace falta, de adoptar una práctica apropiada a su conocimiento nuevo. Lo que se necesita, pues, es una retórica efectiva, organización o práctica, y también contramedidas vigilantes para defender su conocimiento de los que intenten desacreditarlo. Pero lo que *no* se necesita es más «investigación» o más «pensamiento crítico».

3.5

Sin embargo, sería erróneo concluir que esto demuestra la inferioridad general de la racionalidad de la ideología en comparación con la de la ciencia. Es probable, más bien, que esto solamente demuestre que los puntos en que su racionalidad está limitada difieren, y no que la ideología tenga límites ausentes en la ciencia. Los límites de la racionalidad científica se ubican precisamente en lo que Thomas Kuhn define como el sello de su madurez, en el «paradigma» compartido por los miembros de la comunidad científica. La «ciencia normal», según los términos de Kuhn, es la ciencia que opera dentro de los límites de un paradigma, que «experimenta» y trabaja con enigmas mediante las investigaciones implicadas por el paradigma.

Es justamente esta disposición a concentrarse en los «enigmas» y pruebas dentro del paradigma lo que indica que, en su mayor parte, sigue siendo algo que la comunidad científica da por sentado, con respecto a lo cual no se plantean cuestiones, hasta que origina una acumulación de hallazgos anómalos. La racionalidad limitada del proceso queda insinuada, además, por el hecho de que ni siquiera los hallazgos anómalos llevan fácilmente a una revisión crítica del paradigma. Antes que esta adhesión al paradigma ceda o éste sea puesto en tela de juicio, las anomalías deben aumentar y/o debe haber una alternativa disponible o paradigmas rivales. Pero el mismo Kuhn dice casi lo mismo, con respecto a la racionalidad limitada de la ciencia normal, cuando afirma que *comienza con el fin de la crítica.* Así, Kuhn observa que «cuando describo al científico como una persona que resuelve enigmas... uso la palabra "enigma" para poner de relieve que las dificultades con que *de ordinario* se enfrentan aún los mejores científicos sólo son, como los crucigramas, desafíos a

su ingenio. *El* está en dificultades, no la teoría corriente» [11]. Y también «... es precisamente el abandono del discurso crítico lo que señala la transición a una ciencia. Una vez que una disciplina ha efectuado esta transición, el discurso crítico sólo reaparece en momentos de crisis...» [12] Esto sugiere vigorosamente que lo que Kuhn llama «ciencia normal» puede ser concebido, desde el punto de vista de la gramática de la racionalidad, como una patología cognoscitiva.

4

Si la esencia analítica de la ideología consiste en la atrofia de la reflexividad en lo concerniente a sus propios fundamentos ideales o materiales, esto constituye, en efecto, una crítica de la ideología como racionalidad limitada. Juzgar la ideología de este modo es contemplarla desde un punto de vista tácito basado en cierto ideal de racionalidad y reprocharle el no estar a la altura de ese ideal. Para este ideal de racionalidad, como ya sugerimos, es esencial la norma de la autoconciencia. Esta exalta la capacidad del hablante de enunciar los supuestos de su perspectiva, de conocer las reglas a las que se somete. La racionalidad es concebida aquí como la capacidad para hacer problemático lo que hasta entonces se ha dado por supuesto, para llevar a la reflexión lo que antes sólo era usado, para transformar un recurso en un tema de estudio, para examinar críticamente la vida que llevamos. Esta concepción de la racionalidad la sitúa en la capacidad para pensar *en* nuestro pensar. La racionalidad como reflexividad sobre nuestros fundamentos presupone la capacidad de hablar acerca de nuestro lenguaje y los factores que lo fundan. Así, la racionalidad es ubicada en la meditación. Pero la crítica de un conjunto de supuestos depende, a su vez, del uso de un conjunto de supuestos; y éstos, a su turno, deben también ser pasibles de crítica, *ad infinitum.* Probablemente haya límites muy definidos a la capacidad de un individuo de reflexionar sobre los supuestos que usa para examinar los supuestos que usa, etc. Quizás una reflexividad de tercer o cuarto orden es todo lo que puede lograr una persona.

4.1

El fundamento de tal racionalidad, por lo tanto, sólo puede ser asegurado por el derecho del oyente a cuestionar y criticar los su-

[11] En I. Lakatos y A. Masgrave (comps.), *Criticism and the Growth of Knowledge,* Cambridge University Press, 1970, p. 5.
[12] Ibid., p. 6.

puestos del hablante. Tal racionalidad, pues, depende, no sólo del hablante, sino también, en no menor grado, del oyente y de la relación *entre* ambos. El discurso racional implica una especie de división *rotativa* del trabajo, en la que el hablante del momento tiene un interés creado en *sus* supuestos, mientras el oyente cuestiona, y en verdad tiene un interés creado en su capacidad de cuestionamiento de los supuestos formulados, etc. Tal racionalidad, pues, reside en el *diálogo* y en las reglas que permiten examinar regresivamente los supuestos. Pero es menester observar que, por tales reglas, el particular conjunto de supuestos formulados en cualquier momento —el *statu quo* cultural— está siempre sujeto a cuestionamiento. Inherente a esta estructura de la racionalidad, por tanto, es una potencial revolución en permanencia, la «revolución permanente». Lo que primero fue llamado *anomos* y luego *anomia* fue la tendencia a la perfección sin fin, la incesante inquietud e ilicitud.

La ideología, pues, es verdaderamente un modo de discurso con una reflexividad limitada. Pero es también un modo de discurso *racional,* en parte porque se funda en otra norma que exalta su autofundamentación. En otras palabras, la norma de racionalidad que requiere la *meta*comunicación —la transformación de supuestos en temas problematizados— es una forma de crítica limitada por esta otra norma de racionalidad que busca dar autonomía al discurso, ya del lenguaje en que se realiza, ya de las condiciones sociales en las que reposa. Este criterio de autofundamentación es una norma de la racionalidad moderna que permite la crítica de sus premisas, en lugar de colocarlas por encima de la crítica. Pero al mismo tiempo, la afirmación de que es un discurso *auto*fundado genera un silencio sistemático sobre esas condiciones sustanciales, del lenguaje y de la sociedad, de las que depende la conducción de tal discurso. Así, produce, como señalamos antes, esa patología de la cognición llamada «objetivismo»: la comunicación que oculta la presencia del hablante, una sociología que oculta la presencia del sociólogo, un pensamiento que ignora el lenguaje o la teoría en que se realiza el pensamiento. El objetivismo es esa patología de la cognición que supone el silencio sobre el hablante, sobre sus intereses y sus deseos, y sobre cómo se sitúan éstos socialmente y se mantienen estructuralmente.

Tal racionalidad no se comprende a sí misma como un discurso históricamente producido, sino como suprahistórica y supracultural, como la palabra sagrada y desencarnada: el *Logos.* Al considerarse valiosa sólo en la medida en que escapa a la historia y la sociedad, esta forma histórica de racionalidad mantiene un cargado silencio sobre su propio basamento. El objetivismo que caracteriza a la ideología, pues, no es peculiar de la ideología. Es una plaga cognoscitiva

que comparte con todos los discursos que se fundan en la cultura de la racionalidad moderna. El objetivismo que constituye una limitación a la reflexividad, por ende, se basa en parte en la moderna racionalidad misma, históricamente contingente. El objetivismo es una «desviación» cognoscitiva producida y reproducida por el esfuerzo de *conformarse* a este requisito de autofundamentación de la racionalidad. Porque la conformidad con esta norma alienta la desviación de la otra norma de la racionalidad, la que exige autoconciencia y autoexamen. El objetivismo y la crítica del objetivismo, pues, son *ambos* productos de la gramática de la racionalidad moderna y síntomas de sus contradicciones internas.

4.2

Nuestra concepción de la ideología, pues, la considera fundada en un modo de discurso que es una forma internamente limitada de racionalidad. Ni la emancipación de este discurso con respecto a la autoridad tradicional ni la falsa conciencia intrínseca a su gramática surgen en cualquiera y toda situación histórica. Nuestra concepción de la racionalidad —como reflexividad acerca de nuestros propios fundamentos— supone la capacidad de hablar sobre nuestro discurso. Así, se halla profundamente arraigada en la declinación de las culturas tradicionalistas y en la correspondiente desmistificación del discurso, o de formas de él, como inspirado por un dios o como revelación o como fundido con lo sagrado en un *Logos.* En las sociedades occidentales esto aparace muy visiblemente en la ciudad-Estado griega; pero sólo alcanza su máximo desarrollo después del feudalismo y su sistema político.

Las condiciones socioculturales específicas en las que madura la moderna gramática de la racionalidad son: el debilitamiento de las culturas tradicionales; el declinar del carácter indiscutible de sus valores; el correspondiente aumento de visibilidad de las reglas que hasta entonces habían permanecido en gran parte inadvertidas; el surgimiento de las ciudades y del urbanismo; el nacimiento de nuevas clases sociales, la decadencia de las viejas élites establecidas y la intensificación de las luchas entre unas y otras; el incremento de los viajes y el comercio, y el progreso en los modos de transporte y de comunicación, que llevó a una creciente *confrontación* entre diferentes culturas y entre sus poseedores. Todo esto hace más visibles y más problemáticas las viejas reglas, antaño inadvertidas, de acuerdo con las cuales vivían habitualmente las personas.

El modelo de racionalidad tácitamente empleado en la crítica de la ideología como racionalidad defectuosa considera a los hombres sólo vinculados *apropiadamente* por reglas que puedan justificar articuladamente. Presupone hombres que *no* han pasado sus vidas en comunidades tribales, rurales o tradicionales viables; que más bien han sido desarraigados y anómicamente separados; que ahora están menos ligados por una cultura inadvertida, y por ende inexaminable, y más por intereses comunes, por adhesiones que puedan dar deliberadamente y cuya protección o realización ya no está limitada por estructuras tradicionales; que deben «negociar» unos con otros para entenderse y llegar a acuerdos, comprensiones y alianzas, y no nes ordenan el intercambio entre ellos mediante la persuasión, y no mediante la dominación directa. Presupone una ecología de hablantes que no pueden darse órdenes unos a otros, porque tienen una igualdad relativa; que disponen de algunos medios que les permiten resistir a la compulsión y, por lo tanto, deben ser persuadidos «racionalmente».

4.3

La crítica marxista de la ideología se había centrado en ciertas fuentes muy importantes de la falta de reflexividad, particularmente los «intereses» de clase. Así, la crítica marxista fue un paso importante en la desmistificación del discurso racional, al señalar algunas de las condiciones sociales por las que la racionalidad podía ser subvertida y de las que dependía.

Pero al mismo tiempo el «interés de clase» era un caso especial que ignoraba *otros* límites a la racionalidad, por ejemplo, los límites culturales del lenguaje. Esto quedó tardíamente en claro, al menos para algunos miembros de la comunidad marxista, cuando José Stalin lanzó su crítica contra el lingüista soviético N. Y. Marr, y afirmó llanamente el lugar ambiguo del lenguaje en la teoría marxista. También el marxismo había ocultado las consecuencias cognoscitivas del deseo. En resumen, las «pasiones» también son importantes como límites a la racionalidad; por ejemplo, «cuando estamos enamorados, tenemos una bruma en los ojos».

La ideología, pues, es *un* límite concreto, de base sociológica, a la racionalidad, y no en modo alguno el único. Haber planteado la cuestión de los efectos de los intereses fue un paso profundo pero limitado hacia la comprensión de las trabas al discurso racional. Lo que afirmo es que la ideología sólo es un conjunto de fuerzas que limitan la racionalidad o que pueden ser usadas para reforzarla y extenderla. El estudio de la ideología tiene valor porque forma parte de esa familia más amplia de problemas, pero tiene un papel limitado en esta familia, porque sólo es parte de ella. Si bien mi análisis se concentrará principalmente en la ideología y los intereses, y no, por ejemplo, en el deseo, trataré de permanecer alerta a los límites de mi propia indagación.

Una crítica de la ideología tiene cierta ambigüedad, porque acepta y pone en duda al mismo tiempo la validez de la norma de autofundamentación o autonomía que implica la racionalidad moderna. De una parte la crítica de la ideología condena a los hablantes por no satisfacer la norma de autofundamentación que afirman, y la «crítica» misma procede mediante la exhibición (o el «desenmascaramiento») de esas bases hasta entonces calladas. En esta medida, la crítica *acepta* la gramática de la racionalidad, que exige un discurso autofundado, autónomo. De otra parte, al llamar la atención sobre la fuerza de las influencias externas, la crítica niega la posibilidad misma del discurso plenamente autónomo y, por ende, pone en duda la norma que exige tal autonomía.

Si la afirmación ingenua e irreflexiva de la autonomía alienta una falsa conciencia, la correspondiente negación de tal autonomía es, por un lado, una crítica liberadora de esa falsa conciencia, mientras que por otro es una apertura a una acomodación positivista al mero hecho de los límites a la racionalidad. En síntesis, aún no plantea sistemáticamente la cuestión de lo que puede hacerse para *superar,* atravesar, extender, combatir y al menos limitar esos mismos límites, si no para eliminarlos.

4.4

Hablar de la ideología críticamente es condenar el discurso racional cuando no está a la altura de sus *propias* normas. Esto implica que esas normas son realizables y que la reflexión racional puede trascender los intereses, deseos y lenguajes que comúnmente la limitan. Pero ¿cómo es posible trascender estos límites? Esto parece como querer saltar sobre la propia sombra, pues estos intereses, deseos y lenguajes *son* el sujeto hablante mismo. ¿En qué sentido y cómo puede el pensamiento trascender los intereses, los deseos y los lenguajes por los cuales y con los cuales hablan las personas? En parte, esto depende de lo que nos ocurra cuando buscamos la realización de nuestros intereses o nos sometemos a nuestras pasiones en nuestra experiencia y práctica de vida. Los intereses y deseos que no se logran realizar en la práctica generan un tipo muy diferente de experiencia

que los que se alcanzan. Los fracasos en la práctica subvierten las intenciones, liquidan las adhesiones hasta a los grandes intereses y pasiones, y nos predisponen a otros nuevos, provengan de donde provengan.

Pero ¿cómo puede nuestro pensamiento trascender la «prisión del lenguaje» con el que piensa? En parte (repitamos, *en parte*, no *todo*), nuestro pensamiento y el lenguaje en el cual pensamos están al servicio de nuestros intereses y deseos; cuando en la práctica no consiguen encarnarlos, expresarlos y realizarlos, nuestros modos de pensar quedan socavados, y adquirimos una predisposición a nuevos modos, que es como decir a nuevos lenguajes. Ciertas formas de práctica pueden activar pasiones, deseos, angustias, pánicos, anhelos, sentimientos poderosos y ambiciones que arrollan las gramáticas y suprimen, al menos parcialmente, los viejos ropajes y hábitos lingüísticos, y nos llevan a «hablar en lenguas», en nuevos modos, que al principio podemos no reconocer como diferentes y como propios. Esto significa que pensamos y razonamos dentro del perímetro de nuestros intereses, deseos y lenguajes, y no —nunca, en verdad— fuera de ellos o sin ellos.

Las oraciones verdaderas, aunque no estén necesariamente dictadas por la gramática, son siempre oraciones de algún lenguaje, que pronunciamos, en parte, porque nos lleva a ello algún interés, deseo o intención. Un lenguaje admite la posibilidad de poder decir ciertas cosas correctas, pero no asegura por sí mismo la verdad de lo que es correcto ni exige que sea dicha ninguna oración verdadera particular. Se necesitan el deseo, el interés y la experiencia para actualizar las posibilidades del lenguaje y hablar con verdad. Pero todo lo que se diga con verdad siempre depende de, varía con, y está limitado por, el lenguaje.

El problema pues, se reduce a si pensar con el lenguaje hace imposible pensar *sobre* el lenguaje, desarrollar la reflexividad sobre él. Es obvio, sin embargo, que la metacomunicación es posible. Pero lo que decimos o pensamos acerca de un lenguaje está limitado por el lenguaje que usamos para hacerlo. No obstante, es menester agregar varias cosas: primero, como dijo Bertrand Russel hace mucho, en su introducción al *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, «... todo lenguaje tiene... una estructura con respecto a la cual, *en el lenguaje,* no puede decirse nada, pero... puede haber otro lenguaje que trate de la estructura del primer lenguaje y tenga a su vez una nueva estructura, y puede no haber límite a este jerarquía de lenguajes». En resumen, no necesitamos limitar nuestro pensamiento sobre el lenguaje$_1$ al pensamiento del lenguaje$_1$; podemos usar otros lenguajes$_{2\text{-}n}$ para pensar sobre el lenguaje.

Con todo, esto no significa que nuestro pensamiento se ha *liberado* del lenguaje. Aún nos hallamos limitados por el lenguaje que usamos, nuestro lenguaje-sujeto, aunque no por el lenguaje sobre el cual pensamos, nuestro lenguaje-objeto. Pero los límites específicos a nuestro pensamiento pueden haber cambiado y diferir de los impuestos por el lenguaje. El plurilingüismo, pues, constituye una situación estructuralmente distinta que el monolingüismo. Refuerza nuestra reflexividad sobre los límites —y nuestra capacidad para eludirlos— de uno cualquiera de nuestros lenguajes, si no del lenguaje en general. El multilingüismo es cualitativamente diferente del monolingüismo porque modifica nuestra conciencia del lenguaje, incrementando nuestra reflexividad y distancia con respecto a *todos* los lenguajes, inclusive el que usamos y aquel sobre el que hablamos. Cuando sólo se conoce y se habla una lengua, la realidad social y la comunicación son experimentadas como *dadas* intuitivamente, y es más difícil ver que la comunicación y la realidad social son un lenguaje construido y un lenguaje transmitido.

Así, las personas pueden tener diferentes *relaciones* con los lenguajes, y tener diferentes lenguajes. Algunos usan un lenguaje sin siquiera advertir que lo usan; otros pueden hacer de su lenguaje y su gramática objetos de conciencia crítica. Tales variaciones en la conciencia crítica establecen diferencias en los límites impuestos por un lenguaje particular o los deslizamientos permitidos. Como ha observado agudamente Ragnar Rommetveit:

> ... el tema de la prisión del pensamiento es una perspectiva corporal-perceptiva-motivacional plantea muy diferentes problemas, según que estudiemos las inferencias que Piaget hacía cuando tenía cuatro años de edad sobre el ordenamiento preferente de los juguetes que hacía otro niño o consideremos sus reflexiones, cincuenta años más tarde, sobre los protocolos derivables de tales observaciones de egocentrismo en condiciones cuidadosamente controladas [13].

Pero no es sólo el multilingüismo o la distancia reflexiva respecto del lenguaje lo que puede permitir hallar una vía de escape, sino también lo que se *hace,* sobre la base de los lenguajes o con ellos. Los hombres son sujetos hablantes, pero no son sólo esto. Son también actores sensibles empeñados en una *práctica* de la que se puede hablar, pero que no es idéntica a este discurso. Las palabras median entre los actos y las experiencias; pero hay actos que superan la capacidad del lenguaje, y por ende imponen silencios e insatisfacción con nuestra capacidad de comunicar o comprender nuestra experiencia.

[13] En J. Israel y H. Tajfel (comps.), *The Context of Social Psychology,* Academic Press, Londres, 1972, p. 221.

Si el lenguaje aprisiona, también es verdad que nuestras experiencias y sentimientos pueden quedar aprisionados por *falta* de un lenguaje adecuado a ellos; y este aprisionamiento favorece la disposición a aceptar o modelar nuevos lenguajes. Lo que llamamos el «aprisionamiento del lenguaje» probablemente haya sido, en algún punto, una liberación del aprisionamiento en una experiencia prelingüística individualmente única, y por consiguiente incomunicable. A medida que la práctica, la experiencia y el sentimiento cambian, un lenguaje antaño emancipador puede volverse rígido y ya no expresar (sino aprisionar, nuevamente) a los hombres transformados.

El significado de nuestro aprisionamiento en el lenguaje depende, fundamentalmente, del hecho de que *no* somos sólo hablantes, sino que nuestros lenguajes forman parte de una vida práctica más vasta y varían con la naturaleza de esta práctica. Quienes viven sobre todo una existencia pasiva y contemplativa, o quienes se relacionan con el mundo mediante una sensual apreciación estética o quienes contemplan el mundo como un objeto para actuar, cambiar y usar, realizan formas fundamentalmente distintas de práctica. Si su lenguaje limita lo que pueden decir y saber del mundo, sus diferentes prácticas también afectan a la manera en que usan sus lenguajes, los propósitos que buscan, los significados que adquieren y los límites impuestos por el lenguaje. Los límites de un lenguaje serán tolerados más fácilmente en algunas formas de práctica, mientras que en otras provocarán irritación y alentarán una resistencia trascendente.

5

Hemos comenzado subrayando nuestra noción más elemental de ideología como un sistema de símbolos y de reglas para usarlos. En resumen, las ideologías son lenguajes, y una manera de considerarlas era la de una sociología histórica del lenguaje. De modo más restringido, entendimos las ideologías como sistemas de símbolos que sirven para justificar y movilizar proyectos públicos de reconstrucción social; proyectos que, desde luego, pueden tener diferentes magnitudes, desde reformas cívicas menores hasta revoluciones mundiales permanentes.

Pusimos de relieve que la ideología realiza su función movilizadora de proyectos de un modo históricamente distintivo: «racionalmente». También sugerimos que esta misma racionalidad es un modo históricamente emergente de discurso que tiene una gramática históricamente fundada. La racionalidad de los sistemas simbólicos específicamente ideológicos se expresa, en parte, en la forma como

conecta sus «informes» con sus «órdenes», para usar los términos de W. S. McCulloch y Gregory Bateson.

Las ideologías requieren que la orden, o el aspecto «¿qué debe hacerse?» del lenguage, se funde en el «informe», el aspecto que hace referencia a «Lo Que Es» en el mundo. Así, las ideologías son sistemas simbólicos «racionales» en cuanto tienen una «estructura profunda» (analítica, o un conjunto más o menos tácito de reglas) que requiere «la unidad de teoría y práctica». A este respecto, el marxismo sólo es un ejemplo de tal sistema simbólico, aunque un ejemplo relativamente consciente y reflexivo. (Por el momento, sólo necesitamos indicar que «reflexividad» significa autoconciencia en lo concerniente a las reglas a las que uno se somete y por las que está atado, aludiendo de este modo a un género de «teoricidad».)

En los sistemas simbólicos ideológicos, pues, se considera que el aspecto del informe, ciertas condiciones, establece una justificación segura para la orden, o las implicaciones prácticas, políticas, del sistema simbólico. Las implicaciones prácticas o políticas, de manera correspondiente, se consideran seguramente fundadas en el aspecto concerniente al informe de la ideología que dice Lo Que Es o Lo Que Está por Ser.

5.1

Las ideologías, pues, son sistemas simbólicos históricamente distintos, postradicionales, que surgen a la par que las estructuras sociales y culturales burguesas. Las ideologías, por tanto, difieren de los sistemas valorativos tradicionalistas, las religiones o los mitos, y presentan ciertas semejanzas con los sistemas simbólicos llamados «ciencias». Tanto los sistemas simbólicos científicos como los ideológicos implican la negación de los sistemas valorativos tradicionales y comparten una cierta racionalidad. Unos y otros formulan sus informes sobre el mundo, o el mundo social, de modos relativamente *focalizados;* unos y otros consideran la corrección de tales informes como fundada en los hechos y la lógica; y unos y otros asignan mucho valor a la corrección cognoscitiva.

Las «ciencias sociales», podríamos decir, *sacan de foco las implicaciones normativas de sus informes;* por lo contrario, enfocan el aspecto concerniente al informe de su contenido. En contraste con las presuntas ciencias sociales, las comúnmente llamadas «ideologías» destacan *tanto* el aspecto concerniente a las órdenes *como* el ateniente a los informes, fundando el primero en el segundo. De este modo, las ideologías producen un nuevo modo de discurso público en el

cual aparece una llamada movilizadora al «público». El público, creemos, son las personas a quienes puede llegarse mediante el discurso; «personas» son aquellos a quienes se puede persuadir mediante el discurso; un poco más adelante diremos algo más sobre esto.

Las ideologías, pues, presuponen ciertas condiciones históricas, sociológicas y sociopsicológicas. Entre otras, suponen el surgimiento de ciertas estructuras sociales no tradicionales —la esfera «pública— caracterizadas en parte por ciertos elementos residuales; pues los públicos son estructuras no tradicionales, ordenamientos definidos en parte negativamente por su *liberación* del control de los ordenamientos tradicionales. En virtud de esta liberación, los públicos son las personas disponibles para movilización política, sobre la base de una llamada racional a los intereses que presuntamente comparten. También examinaré esto con mayor detalle más adelante.

5.2

Está implícito que las rutinas «normales» de tales personas, sus vidas *cotidianas* y lenguajes ordinarios, no bastan para producir una conciencia compartida, una política común o una acción social solidaria en nombre de ella. Las ideologías, pues, en cierto plano, parecen presuponer que las reconstituciones comunitarias que buscan requieren una «conciencia»; y que esta conciencia debe provenir de algo «externo», porque ella no surgirá «espontáneamente» de la vida cotidiana y los lenguajes ordinarios de esas personas; y por lo tanto, que la ideología es necesaria, si no suficiente, para crear una conciencia compartida de lo deseable de determinada política y un esfuerzo solidario para imponerla. También esto es otro aspecto de la estructura profunda (o lo analítico) de todas las ideologías.

A este respecto, nuevamente, el marxismo (en particular, su variante kautskiano-leninista, con la importancia que asigna a la «vanguardia») es sólo un caso especial de la importancia atribuida a los «extraños» como fuentes de una ideología transformadora de las conciencias que será *ofrecida* a un agente histórico activo. Las «vanguardias» se aferran a una ideología o tratan de conservarla y «ofrecerla» a un agente público histórico, protegiéndola celosamente del público al que la ofrecen, pero simultáneamente modificándola para hacerla inteligible y atractiva a ese público.

De este modo, el discurso mediante el cual las ideologías movilizan multitudes presupone la disolución de las estructuras sociales tradicionalistas del «antiguo régimen» para constituir el fundamento social inicial del surgimiento de la Epoca de las ideologías. Estas estructuras sociales del «antiguo régimen» implican la siguiente superposición: el fin de los regímenes tradicionalistas con el comienzo de las nuevas estructuras burguesas, pero antes de que éstas se hayan afirmado.

5.3

Además de esta premisa *sociológica* de la ideología, ésta se basa también en la aparición de nuevos tipos de *yo* o identidades; éstos se caracterizan comúnmente por la posesión de una nueva sensación acrecentada de potencia. Esto es, las personas que constituyen los nuevos públicos son definidas (o se definen a sí mismas) como centros de poder que tienen una responsabilidad moral, que pueden y deben cambiar su comunidad de modos definidos como racionales.

La Epoca de las Ideologías, pues, implica el desarrollo de nuevas estructuras sociales y nuevos *yo*. El yo es contemplado cada vez más como un «sujeto» racional, un centro de transformación social racional.

El discurso ideológico postradicional es racional en el sentido siguiente: no justifica sus informes u órdenes pretendiendo que son sancionados por autoridades externas al propio discurso. Su cultura del discurso afirma criterios de argumentación y persuasión relativamente independientes del contexto. Así, las ideologías modernas se distancian de las anteriores posiciones epistemológicas que comúnmente confiaban en la autoridad para justificar sus recomendaciones políticas. Ahora, en los nuevos modos de discurso ideológico, las políticas ya no pueden ser justificadas haciendo referencia a la posición social de quienes las recomiendan. En verdad, puede considerarse la posición social de las personas, según hace el marxismo, como una fuente de su *falta* de fiabilidad cognoscitiva.

5.4

En el discurso ideológico, pues, no se considera que el estatus social del hablante da autoridad a sus palabras. En cambio, se presenta la conformidad con un «método» determinado, considerado separadamente de la posición social del hablante, como el fundamento de los informes sobre los cuales se pretende basar las políticas propuestas. A este respecto, pues, tanto las ideologías como las ciencias sociales son intrínsecamente *no* dogmáticas, en términos de sus *gramáticas* o de las reglas a las que afirman someterse.

Que las ideologías concretas (y las ciencias sociales) se vuelvan dogmáticas no es necesariamente *intrínseco* a su estructura profunda; puede obedecer a ciertas condiciones sociales especiales en las que aplican su gramática. Por ejemplo, el «dogmatismo» puede deberse a angustias que se exarcerban en situaciones de conflicto y lucha, con todos sus peligros y riesgos.

Pero de esto no se desprende que tanto la ciencia social como la ideología sean igualmente dogmáticas. El quid es, sencillamente, que ambas son propensas a un similar dogmatismo cuando actúan en similares situaciones de ansiedad.

La ideología, por ende, constituye una variante lingüística con un modo distinto de justificar aserciones, sean órdenes o informes. Este aspecto distintivo de las ideologías las hace semejantes a lo que Basil Bernstein ha llamado «códigos lingüísticos elaborados» *relativamente* independientes del contexto. Tales códigos contrastan con los códigos lingüísticos habitualmente predominantes en la vida cotidiana y que son «códigos lingüísticos restringidos» (nuevamente, en términos de Bernstein), que permiten la justificación de aserciones en función del estatus social del hablante.

5.5

En estos términos, pues, la Epoca de las Ideologías alude al desarrollo de nuevas variantes lingüísticas elaboradas, a su creciente violación de viejas variantes lingüísticas restringidas que hacen referencia a la autoridad, y a la creciente importancia del lenguaje elaborado en el discurso político público. En efecto, lo que el marxismo llamaba negativamente «ideologías» eran precisamente sistemas cognoscitivos que, afirmaba, habían pretendido ser independientes del contexto, pero habían *fracasado* en ello. Las ideologías se sometían a los intereses de la burguesía, a la par que se presentaban como productos de procesos de pensamiento autónomos. Esta crítica marxista de las ideologías, pues, observó correctamente el surgimiento de la norma misma del lenguaje cuidadoso, de la independencia del contexto (relativa) a la que el discurso ideológico pretendía someterse y que lo exponía a la crítica cuando no lograba cumplir con sus propias normas.

Pero todas las ideologías suponen que sus políticas ya no se hallan justificadas por la posición social de sus adeptos. Las ideologías comúnmente implican que tal justificación ya no puede fundarse de modos tradicionales. Así, arrojan dudas sobre las epistemologías de la vida cotidiana. En particular, son discordantes con las epistemologías cotidianas de las variantes lingüísticas restringidas. Hacen problemática la justificación cognoscitiva de los informes ordinarios —esto es, el «sentido común»— sobre el mundo social. La cuestión de qué consituye un fundamento suficiente para informes y órdenes se convierte en un asunto de creciente preocupación y se difunde la ansiedad epistemológica.

6

Ha sido fundamental para el análisis de este capítulo la obra de Basil Bernstein, o al menos mi interpretación de esta seminal obra, cuyo núcleo es la distinción entre «códigos elaborados» y «códigos restringidos». Originalmente dedicado al estudio de la educación y la socialización de los niños, Bernstein vio las dificultades de los niños de clase baja en la escuela como causada en gran medida por la discrepancia entre las pautas lingüísticas que aprendían comúnmente en su hogar y las dominantes en la escuela pública. Pero los problemas educacionales provocados por estas diferencias lingüísticas son aquí de interés secundario. Lo que más nos interesa ahora es el análisis de Bernstein de las diferencias entre las dos modalidades de lenguaje, los dos síndromes de elementos por los que ve tipificada cada variante lingüística.

En las formulaciones más recientes de Bernstein (véase el volumen editado por Sebeok, mencionado más adelante), lo que antes llamaba «códigos» lingüísticos elaborados y restringidos son caracterizados ahora, al parecer de manera más precisa, como variantes de lenguaje sociolingüísticas. La variante *elaborada,* o mi interpretación de ella, coincide con lo que he llamado aquí la «cultura del lenguaje crítico» o «discurso». La comparación tácita es con (lo que William Labov ha llamado) el «lenguaje causal», en el que el hablante presta la mínima atención a su lenguaje y que, por *esta* razón, coincide con la variante «restringida» de Bernstein, pues ambas son modalidades lingüísticas relativamente no reflexivas.

Dicho esto, se hace obvio inmediatamente que la distinción, cuando se la coordina con diferencias de clase, parece tener odiosas implicaciones que son ignominiosas para la clase baja o trabajadora. Las ideas de Bernstein provocaron por ello mordaces críticas, que en parte no parece haber merecido. Evidentemente, Bernstein nunca pretendió más que señalar diferencias en la frecuencia estadística de esos «códigos» entre las clases, o en su comprensión entre las clases. Existen variaciones, pues, entre las clases y, como muestra la obra de Labov y otros, entre los diferentes tipos de situaciones

lingüísticas con las que se enfrenta una misma clase. Pero la existencia de éstas no hace menos importante la existencia de las variaciones.

La respuesta marxista a Bernstein ha tratado de afirmar la importancia de las diferencias de clase sin suponer también la *inferioridad del lenguaje de la clase trabajadora.* Esto, a su vez, ha llevado a algunos marxistas a la paradójica situación de negar que la situación social desventajosa de las clases bajas tenga consecuencias desventajosas para su *lenguaje.* En algunos casos también ha llevado a ciertos marxistas a un paradójico *liberalismo* lingüístico en el que se afirma dogmáticamente la igual utilidad de todas las variantes lingüísticas. Esto parece intrínsecamente contradictorio, pues si fuera así, ¿de qué serviría el marxismo?

Para resumir: en sus formulaciones más recientes Bernstein describe las variantes sociolingüísticas «elaboradas» como situaciones del discurso en que «se hacen lingüísticamente explícitos principios y operaciones», mientras que en el caso de la variante «restringida» son relativamente implícitos. La reflexividad autoconsciente [14] y la teoricidad, pues, son las dimensiones valorativas centrales en términos de las cuales se establece la distinción entre las variantes elaboradas y las restringidas. Pero el que Bernstein se base o no en esta distinción valorativa es irrelevante, en tanto que las modalidades del lenguaje de una comunidad lingüística consecuente también aceptan el mismo fundamento valorativo, orientando así su lenguaje según éste, pues en parte es esto lo que haría de ella una comunidad lingüística distinguible.

Dados solamente principios del discurso tácitos o implícitos, dice Bernstein, es más probable que los significados sean dependientes del contexto; en la variante elaborada, donde son más explícitos, es más probable que los significados sean (relativamente) independientes del contexto, menos estrechamente vinculados a las estructuras, relaciones o situaciones sociales locales. Las variantes elaboradas, al hacer más explícitos sus principios conductores, señala Bernstein, permiten a las personas un mayor acceso a su propio fundamento cultural. Considero que ésta es una manera de hablar de la «vida examinada» y, al referirse ella como fuente de «racionalidad», Bernstein claramente se ubica en la tradición «clásica», en el sentido más cabal posible.

[14] La importante coincidencia entre Bernstein y Labov, a despecho de otras diferencias, puede verse por el comentario del último: «Hay muchos estilos y dimensiones estilísticas que pueden ser aislados por un analista. Pero hallamos que los estilos pueden ser ordenados en una sola dimensión por la cantidad de atención que se preste al lenguaje. El modo más importante en que se ejerce la atención es audiocontrolado el propio lenguaje...» lo que Bernstein llama... «revisión» *[editing].* (Véase Labov, más adelante, p. 208.)

En esta vena clásica, también se considera que la variante elaborada implica símbolos articulados, mientras que la variante restringida se funda más plenamente en símbolos condensados y metáforas. Pero al mismo tiempo, Bernstein subraya que «... un código restringido da acceso a un vasto potencial de significados, de delicadezas, de sutilezas, de diversidad de formas culturales... a una estética única...» Correspondientemente, la variante lingüística elaborada se caracteriza por una «preparación» más cuidadosa de los componentes léxicos y gramaticales. Hay dos modalidades valorativas desde las cuales puede juzgarse esta misma observación, y parece probable que ambas sean correctas. Una de ellas considera que tal «preparación» implica una deseable escrupulosidad, autoinspección, vigilancia, autodisciplina y seriedad. La otra, la modalidad negativa, no menos convincente, supone que la variante elaborada manifestará cierta pérdida de espontaneidad, una autoconciencia patológica, un lenguaje retorcido y rígido, inhibición de la imaginación, del juego y del sentimiento.

Bernstein muestra una creciente sensibilidad a estas implicaciones valorativas negativas —¿«disfunciones» o costes potenciales?— de la variante lingüística elaborada. Señala que dan acceso a realidades *alternativas,* y por tanto, tiene una relación con el *statu quo* que es *crítica* y trascendente; por ello, tienen importancia decisiva para las *ideologías,* pues están lejos de ser meramente expresivas del *statu quo* de una manera conservadora. Al mismo tiempo, Bernstein también insiste en que las variantes elaboradas «llevan la potencialidad de la alienación del sentir con respecto al pensamiento, del yo con respecto al otro, de la creencia privada con respecto a la obligación del rol», y, agregaría yo, de la teoría con respecto a la práctica.

El discurso crítico de la variante elaborada implica una disciplina autovigilante para hacer que el discurso se ajuste a un conjunto de normas conocidas que especifican las convenciones lingüísticas. Así, la variante elaborada es un proceso de dos aspectos; por un lado, produce reflexividad, y por el otro, cierta *pérdida* de espontaneidad y calor. Una cultura del lenguaje crítico y serio se adhiere al valor del lenguaje sobre el lenguaje de la metacomunicación, en la cual se presta particularmente atención a la certidumbre (o incertidumbre) de las aserciones hechas, sean informes u órdenes. Se espera que uno esté alerta a la posibilidad de que *cualquier* afirmación pueda ser negada, sea intrínsecamente negable, pasible de desafío y crítica, y por lo tanto debe tener una justificación a mano.

Aunque Bernstein no lo presenta de este modo, podemos decir que un acto lingüístico que sirve de frontera entre la variante

elaborada y la restringida, es el acto de «justificación», cuando se ofrecen argumentos en apoyo de los informes y las órdenes puestos en tela de juicio. Las variantes restringidas aceptarán las referencias al rol del hablante en la sociedad como una retórica legítima. Las variantes elaboradas, en cambio, tenderán a afirmar la regla de que una buena razón no es una referencia a la posición del hablante en el grupo, y al parecer las referencias a posiciones adscritas son particularmente condenadas como modos de justificación. De manera similar, podríamos agregar que si la variante lingüística elaborada inhibe las refencias a la posición social como modo de justificar aserciones, también rechaza lo puramente «personal».

En términos de David Silverman, «el lenguaje malo es el que deriva de las parcialidades y compromisos personales del autor ("el efecto de halo", las simpatías personales, las ideas políticas personales, los juicios de valor personales)». Correspondientemente, en la variante elaborada el buen lenguaje es el que «está de acuerdo con una regla de la comunidad, tanto al atender al orden de las cosas que la comunidad sanciona... como al basar intencionalmente su análisis en métodos aprobados por la comunidad». Así, no es sólo la persona quien juzga el lenguaje; «la comunidad debe ser el árbitro final de la bondad (validez, exactitud, penetración) de toda exposición. Debe juzgar si la exposición se ajusta apropiadamente a las reglas...» [15]

Desde el punto de vista adoptado en este capítulo, pues, una ideología debe ser entendida como un caso —o un «sociolecto»— de variante lingüística elaborada. A su vez, ésta constituye la cultura compartida del discurso crítico a la que ideologías concretas —y también las ciencias sociales— comúnmente pretenden y buscan ajustarse. Volviendo a nuestra anterior observación de que, de ordinario, no decimos que los niños tienen una ideología, podemos ahora ver otra razón de esto: la obligación de ajustarse a la cultura del discurso cuidadoso es impuesta a las personas en correlación con la edad; los más jóvenes están menos sujetos a esta obligación.

La unión que hemos efectuado aquí de la noción de ideología, por una parte, con la de variante lingüística elaborada, por la otra, tiene cierta incongruencia de prometedora fecundidad. Esto obedece a que, cuando consideramos una ideología como una variante elaborada, nos sensibilizamos a su posesión de una racionalidad que, en la opinión común, por lo general se le niega; y cuando vemos la variante elaborada «encuadrada» desde el punto de vista de la ideología, como un caso de ella, estamos alertas a la posibilidad de que los códigos

[15] David Silverman, «Sepeaking Seriously», *Theory and Society*, Vol. I, número 1, 1974, pp. 1-16.

elaborados (no menos que los restringidos) puedan tener bloqueado el acceso a su propio fundamento. Esto es, contemplar la variante elaborada desde la perspectiva de la ideología enfoca los *límites* de la reflexividad de esta variante lingüística más reflexiva. Desarrollemos esta última implicación brevemente desde el punto de vista de una antigua distinción en la crítica literaria entre una cultura «clásica» y una «romántica» [16].

Con su énfasis común en la preparación de las realizaciones lingüísticas de acuerdo con principios dilucidados y reglas establecidas reflexivamente, las variantes lingüísticas elaboradas, incluyendo ideología, tienen el carácter de un *clasicismo* cultural. (Esto también deja traslucir cierta discordancia entre la ideología y lo *romántico,* a la que he aludido con respecto a la obra de Marx.) La variante elaborada es «clásica» en el sentido convencional del uso de este término en la crítica literaria, es decir, que está orientada por las reglas, que se inspira en la gramática y las pautas. Asimismo, la propensión de la variante restringida a la metáfora y el simbolismo condensado es característicamente «romántica», en el sentido formal que se da a esta expresión en la crítica literaria. La variante restringida, como lo románico, es proclive a la ramificación del *sentido* de las palabras, mientras que la variante elaborada trata de refrenar el «sentido» y sólo destaca y admite *significados estipulados* y dilucidados, la literalidad de conceptualizaciones relativamente descontextualizadas. (Uso aquí la distinción entre sentido y significado que emplea Lev Semenovich Vygotski en su obra *Pensamiento y lenguaje.*)

Caracterizar la variante lingüística elaborada como «clásica», pues, es señalar que la crítica convencional de la ideología, a saber, que es «dogmática», no identifica un defecto peculiar de ella, sino que más bien alude a un defecto generado por la teoricidad inspirada en reglas que la ideología *comparte* con otras variantes lingüísticas elaboradas, incluyendo la ciencia social «metodológicamente» comprometida. De un lado, la misma reflexividad que es la virtud estimada de la variante lingüística elaborada es una reflexividad concerniente al fundamento del lenguaje en un conjunto de reglas relativamente libre del contexto, reglas consideradas como *rigiendo* los contextos. Pero de este aspecto deriva el otro, el aspecto «oscuro» de esta misma reflexividad, pues hay una falta de flexibilidad en lo atinente a las diferencias en los contextos concretos, una insistencia compulsiva en el lema «un significado para cada palabra», y en ajustarse a la regla establecida; y, además, se niega la fuerza y las

[16] Véase mi extensa discusión de lo romántico y lo clásico en *For Sociology,* Basic Books, Nueva York, 1975, pp. 323-366.

consecuencias del contexto para el discurso y el hablante, pues ello es discordante con la imagen de sí mismo como alguien que se ajusta consecuentemente a reglas articuladas. Es esta inflexibilidad e insensibilidad hacia la fuerza de los diferentes contextos lo que constituye precisamente la implicación común del «dogmatismo» de la ideología. Los límites de la ideología, pues, no son límites peculiares a *ella,* sino que están configurados por otros sociolectos de la variante lingüística elaborada, y no están divorciados de la misma *racionalidad* históricamente específica de esta variante, sino que se funda en ella.

7

Las variantes lingüísticas elaboradas, incluyendo sus sociolectos ideológicos, se manifiestan del modo más pleno en el lenguaje de los intelectuales; son la estructura profunda de la ideología compartida por estos grupos. Es decir, la ideología *compartida* característica de los intelectuales es una ideología del *discurso*: la cultura del discurso crítico, el modo históricamente específico de racionalidad implicado en la variante lingüística elaborada. Aparte de los sociolectos ideológicos específicos hablados por los diferentes intelectuales, todos ellos se adhieren *comúnmente* a una cultura del discurso crítico. Así, una teoría de la ideología implica una teoría sobre los intelectuales, aunque sólo sea implícitamente. Lo cual, a su vez, implica que, aparte de aquello a lo que se refiera una ideología específica y concreta, aparte de cualquier proyecto específico de reconstrucción comunitaria que proponga, también hay siempre en ella, tácitamente, un lugar asignado a los intelectuales en el movimiento que parte del viejo orden y en el nuevo orden reconstruido.

Puesto que la variante lingüística elaborada que forma la cultura unificadora de los intelectuales inhibe la referencia al *hablante,* a su carácter personal o a su estatus social, comúnmente se reprime la implicación del hablante en su lenguaje, y por ende la implicación de los intelectuales en las ideologías y los proyectos ideológicos de reconstrucción social por lo general se oculta, aunque intervenga invariablemente. Una función latente de las variantes lingüísticas elaboradas, por consiguiente, es *des*autorizar todo lenguaje tradicional, todo lenguaje fundado en la *autoridad* social tradicional, y autorizar sólo el lenguaje de los que hablan un lenguaje impersonal y anónimo, que es, característicamente, el lenguaje de las personas «cultas».

Los intelectuales sólo llegan a ser «producidos en masa» con el fin de la sociedad tradicional y el correspondiente surgimiento y reforma de los sistemas modernos de educación pública, educación

alejada del hogar y firmemente diferenciada del sistema de parentesco. Esta se desarrolla en el curso de ese proceso de secularización en el cual algunos de los intelectuales dejan de ser intelectuales «orgánicos», preparados por, que viven dentro de, y están sujetos a, la estrecha supervisión de una organización eclesiástica y, por ende, viven separados de la vida citidiana de su sociedad. Esta secularización es importante porque desacraliza las pretensiones de autoridad y permite el surgimiento de una cultura del discurso crítico que sostiene que las razones dadas pueden ser negadas y criticadas, y no han de fundarse en el estatus presuntamente privilegiado y sagrado del hablante. La secularización contribuye a formar una cultura del discurso crítico en la que la *auto*fundamentación, en el sentido de Heidegger del «proyecto matemático», es fundamental.

Junto con esto, se produce el ascenso de las lenguas vernáculas y la correspondiente declinación del latín como lengua de los intelectuales. Esto disminuye aún más la separación de los intelectuales de la vida cotidiana, y los inclina a proponer proyectos de reconstrucción social en este mundo, las ideologías. Al mismo tiempo se produce el debilitamiento del sistema del antiguo régimen de las relaciones personalizadas de patrocinamiento entre miembros específicos de las viejas élites hegemónicas y los miembros del estrato intelectual. El otro aspecto de este desarrollo es el surgimiento de un mercado anónimo para los productos y servicios de los intelectuales, permitiéndoles así ganarse la vida fuera de la estrecha supervisión y los controles personales de patronos. Su residencia y su labor son menos supervisados por otros, y pueden entonces tener más iniciativas personales en la esfera pública, y tener también una vida «privada». De este modo disminuyen las pretensiones y la fuerza de la autoridad establecida y de los modos del discurso fundados en ella.

Esto se refuerza por el desarrollo de un sistema relativamente aislado y más altamente diferenciado de educación pública, cuyos maestros se definen, no como teniendo la obligación de reproducir los valores de clase de los padres de sus alumnos, sino como responsables ante la «sociedad como un todo» y representantes de ella. En parte, el nuevo sistema público necesita y estimula una variante lingüística elaborada porque la escuela pretende estar por encima de los conflictos de diferentes sectores de la sociedad, con sus diferentes dialectos regionales y sociolectos de clase; así, el código lingüístico elaborado tiene implicaciones universalistas. La escuela pública surge en coordinación con el «público», y un microcosmos de este público comunal más vasto, pues es un encuadre en el que la comunicación se dirige a grupos lingüísticamente variados. De este modo, una variante lingüística elaborada sirve en parte como cultura *unificadora* del

discurso que permite la colaboración de diferentes sectores sociales y hablantes de diversas variantes lingüísticas, de diversas variantes restringidas, sin alinearse manifiestamente o hablar la lengua de una cualquiera de ellas. Como expondremos en capítulos posteriores, ésta es precisamente una de las funciones de la «ideología».

Al mismo tiempo, la variante lingüística elaborada es el lenguaje de la racionalidad burocrática, que constituye el instrumento *organizativo* de unificación social en el plano del aparato estatal moderno o la economía racional privada. La adhesión de las escuelas públicas a la variante lingüística elaborada, pues, constituye la socialización del personal burocrático en el plano del Estado o la empresa, no menos que la de los intelectuales. Así, hay una característica intercambiabilidad y movilidad social entre la intelectualidad y la burocracia. El moderno sistema de escuela pública educa a los intelectuales que, en su mayor parte, producen ideologías, y les brinda un público producido en masa de lectores y proveedores.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Quizás ahora sea totalmente claro que nuestro análisis de la ideología es una combinación de perspectiva histórica y la sociología del lenguaje; una sociología directa del lenguaje, sin las fascinaciones técnicas de la lingüística. Como dato biográfico, confieso que hallé la psicología social teóricamente estéril para mi proyecto. Con excepción de la obra de Milton Rokeach, a la que luego me referiré, descubrí que las habituales discusiones de las «actitudes», las «creencias» y los «valores» me situaban en una tradición teórica que carecía de las teorías de «alcance medio» específicas y sustantivas que podrían ayudar a desenredar el embrollo de la «ideología». En cambio, la sociología del lenguaje alienta una preocupación al respecto y es sensible a la evolución histórica, lo cual es precisamente apropiado para el problema de la ideología. Más aún, posee un conjunto de teorías de alcance medio, de especificidad sociológica e histórica, que tienen una relevancia casi directa para nuestro tema. Una vez que vi la esterilidad de la tradición de la psicología social para el problema de la *ideología* y pasé a una conceptualización simbólica semiótica del problema, la utilidad de la sociología del lenguaje se me hizo evidente en forma inmediata.

Una de las más claras *sociologías* del lenguaje de que tengo noticia es, en mi opinión, la que está escribiendo Joshua A. Fishman, quien tiene un conocimiento enciclopédico del campo, de sus problemas teóricos fundamentales, y un total dominio de las investigaciones empíricas realizadas. Véanse, por ejemplo, sus recopilaciones *Readings in the Sociology of Language,* Mouton, La Haya, 1968, y *Advances in the Sociology of Language,* Mouton, La Haya, 1971; véase también su importante contribución «The Sociology of Language», en Thomas A. Sebeok, recop., *Current Trends in Linguistics,* Mouton, La Haya, 1974. También he hallado la obra del sociólogo Allen D. Grimshaw sensiblemente abierta a los problemas teóricos esenciales atinentes a este tema. Véanse, por ejemplo, sus artículos en *Contemporary Sociology,* Volúmenes 2 y 3, 1973, 1974. Una colección importante para el sociólogo es la que dirigen John J. Gumperz y Dell Hymes, *Directions in Sociolinguistcs,* Holt, Rinehart y Winston, Nueva York, 1972. Cf. asimismo J. G. Gumperz, *Languaje in Social Groups,* Stanford, 1971. La mejor exposición introductoria de la contribución etnometodológica al estudio del lenguaje es la de Aaron V. Cicourel, *Cognitive Sociology,* aunque el micronivel en el que se concentra el etnometodólogo es difícil de adaptar a intereses históricos como los nuestros. La obra redescubierta de V. N. Volosinov, *Marxism and the Philosophy of Language,* Seminar Press, Nueva York, 1973, ofrece una valiosa muestra de la potencial utilidad del marxismo para una sociología del lenguaje.

El sociólogo del lenguaje que más me ha influido y estimulado es Basil Bernstein, precisamente porque sus intereses fundamentales son tan clásicamente sociológicos, centrados en la cuestión de la interacción del orden simbólico y las estructuras sociales, que parte de un punto de vista que es esencialmente el de Durkheim, con una sensibilidad comparativa y antropológica que se expresa en un lenguaje casi marxista y donde las comparaciones centrales son comparaciones de *clase.* Los artículos de Bernstein comenzaron a aparecer a principios del decenio de 1960, y su polémico escrito ya clásico sobre «Elaborated and Restricted Codes» apareció en Gumperz y Hymes, recops., The Ethnography of Communication, *American Anthropologist,* 66, 6, 2, pp. 55-69. Desde entonces Bernstein ha publicado tres importantes volúmenes donde informa sobre su labor y la de su grupo de investigación: *Class, Codes, and Control,* Volumen 1, Theoretical Studies Towards a Sociology of Language, Volumen 2, Applied Studies Towards a Sociology of Language; Volumen 3, Towards a Theory of Educational Transmissions, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1972, 1973 y 1975. Por mi parte, he hallado las perspectivas y críticas de la obra de Bernstein —dichas e implícitas— en la obra de Dell Hymes y William Labov afines a mi labor e importantes para elaborar mis propias apreciaciones del trabajo de Bernstein como sociólogo. La obra de Hymes es como una fusión única de la tradición antropológica con su sensibilidad relativa, junto a una firme capacidad para el análisis teórico. El ejemplo más importante de esto, desde el punto de vista de un sociólogo, es quizá su libro *Towards Communicative Competence,* University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1972, y su obra anterior *On Communicative Competence,* Ferkauf Graduate School, Yeshiva University, 1966, que Bernstein caracteriza como la fuente explícita de la concepción de Chomsky de «la potencialidad de competencia y la degeneración de la realización»; B. Bernstein, *Social Class, Language and Socialization,* en T. A. Sebeok, recop., 1974, ibid. La otra crítica de Bernstein que he hallado más informativa es la de la de William Labov, en cuyo importante compendio, *Sociolinguistics Patterns,* University of Pennsylvania Press, 1972, aplica técnicas de examen sistemático dentro del marco de una teoría de la estructura de clases, teniendo presente la acumulación sistemática y la continuidad. La dialéctica establecida entre el inglés Bernstein y los norteamericanos Hymes y Labov, no siempre claramente visible en sus escritos, ha producido una de las discusiones más ricas de la sociología del lenguaje, si no desde el punto de vista de la lingüística técnica, sí, por cierto, desde el del sociólogo. Permítaseme repetir que hago estos comentarios desde la perspectiva de un sociólogo activo que no es lingüísta, y que se interesa en las obras aquí citadas por su importancia sociológica en general y su utilidad para analizar el problema de la ideología en particular. Teniendo presente esta reserva, diré también que he hallado muy sugerente la obra de Umberto Eco y Ferrucio Rossi-Landi, aunque sólo conozco la parte limitada de ella que ha sido traducida del italiano al inglés, además de haber oído conferencias de Eco en Barcelona y Amsterdam.

Capítulo 3

LA SUPERACION DE LA VISION TRAGICA: LA IDEOLOGIA GENERICA COMO IDEALISMO

Como toda parte de la cultura, una ideología estructura los roles que las personas pueden desempeñar y, de este modo, influye en el tipo mismo de personas que llegan a ser; más aún, las ideologías (como todo lenguaje) son constitutivas de las personas. La existencia misma de «personas» de cierta especie puede ser afectada por las ideologías, pues estas presuponen la aparición —a la par que contribuyen a ella— de tipos muy especiales de cualidades humanas, particularmente de una sensación de potencia, que a su vez es esencial para el ser de la persona.

1

«Nuestras ideologías modernas se basan todas, de una u otra manera —dice Frederick Watkins—, en la creencia de que la vida sobre la Tierra puede ser perfeccionada por el conocimiento y el esfuerzo humanos» [1]. La unidad presupuesta de teoría y práctica, combinada con la doctrina de la perfectibilidad humana, se funda en una concepción muy específica, aunque tácita, del actor normal como persona adulta que posee poder. Al llamar a los hombres a transformar sus convicciones en instituciones, las ideologías tácitamente transmiten una concepción de la persona normal a quien se dirige su discurso como centro de poder y decisión. De este modo, las ideologías fomentan en el actor el sentido de su propia *subjetividad*. Suponen que tiene poder, y de este modo le inducen a pensar que lo tiene.

[1] F. M. Watkins, *The Age of Ideology — Political Thonuht, 1750 to the Present*, Prentice Hall & Co., Englewood Cliffs, N. J., 1964, p. 2.

Por una parte, esto le permite resistir a las exigencias y lazos tradicionales; por la otra, le da autoconfianza y la esperanza de «vencer», de poder cambiar el mundo. Las ideologías refuerzan las concepciones de las personas como actores potentes; en otras palabras, como sujetos maduros capaces de comprometerse sin el permiso de patronos, la familia, los amigos y los vecinos, y hasta *contra* sus deseos.

Al aprender ideologías específicas, los individuos aprenden ciertas premisas tácitas de la ideología, aprenden esa parte de la gramática de la ideología genérica según la cual los individuos tienen la obligación de aplicar sus creencias, y esto implica que tienen el poder de hacerlo, si perseveran. La doctrina de una ideología sobre el *mundo social* es la creencia fundamental aprendida por el creyente; pero al mismo tiempo aprende también la creencia auxiliar que implica sobre *él mismo*. Así, las ideologías sirven para definir e interpretar las situaciones sociales explícitamente, y de este modo para redefinir *tácitamente a las personas*.

Al movilizar el yo, la ideología lo transforma. Podríamos decir que la ideología permite al yo moderno superar el «terror», la angustia del aislamiento de los apoyos tradicionales y las posiciones adscritas del yo. De esta forma, permite al yo sentirse suficientemente seguro para actuar, sin o contra lo tradicional, lo autorizado. Es así como las ideologías contribuyen a crear sujetos hablantes.

No afirmo que las idelogías *presuponen* la existencia de personas (lo cual hacen), sino que las ideologías contribuyen realmente a crearlas como personas. ¿Qué son las «personas»? Las personas son seres humanos socialmente definidos como en posesión de ciertos atributos. Una persona es un ser humano del que se cree: (1) que es un centro de potencia o poder, y *por ende* (2) que es moralmente responsable de sus actos. Una persona es alguien pasible de reproche en términos morales, cuando se lo juzga *capaz* pero renuente a ajustarse a una norma moral. Al suponer que los seres humanos que se suscriben a las ideologías son suficientemente fuertes para ponerlas en práctica, y están obligados a hacerlo, las ideologías refuerzan la personalidad de los seres humanos. A medida que las ideologías refuerzan la personalidad, contribuyen a crear las condiciones humanas necesarias para los vastos proyectos públicos y, en verdad, las grandes empresas revolucionarias.

Al vincular la persona con la ideología, sin embargo, no pretendo sostener que las ideologías son los *únicos* sistemas simbólicos que sustentan la personalidad. Ciertamente, muchas religiones han hecho lo mismo [2]. Pero las ideologías comenzaron a asumir esta función después de la decadencia de la religión tradicional y cuando se produjo la secularización. Como las ideologías estuvieron asociadas a la secularización, la personalidad ya no estuvo vinculada a lo sagrado. De este modo se instaló una nueva ambivalencia en el nuevo sujeto-persona.

De un lado, esta potencia no es realizada bajo la presunta supervisión de un Ser Superior que la *limite*. Así, la nueva potencia de la persona puede ser casi prometeica. Cualquier tarea se hace posible para ella. De otro lado, así como los límites a esta potencia quedan suspendidos, así también se elimina todo límite sagrado a lo que se le puede *hacer* a ella. Al no estar ya bajo una protección sobrenatural, se convierte en una cosa como cualquier otra; es usable como cualquier otra cosa. Su ilimitada potencia está ahora a la par de su ilimitada vulnerabilidad. Lo que se imagina capaz de hacer y lo que se le puede *hacer* a la persona ya no tiene límite. Su ansia de poder y su sensación de terror pueden ahora alimentarse mutuamente.

1.1

La ideología se funda en un nuevo sentido (y, además, contribuye a él) históricamente en evolución de la potencia de los hombres *ordinarios,* y no sólo de los grandes reyes, generales o ricos. Esta sensación de potencia en evolución histórica tiene una de sus raíces en la Antigüedad griega, sobre todo, quizá, en la asimilación por el *demos* del ideal heroico y en la democratización de los valores y las autoimágenes de la aristocracia. Tiene otra de sus raíces en las sociedades medievales y feudales, donde se sustenta especialmente en la noción de belicosidad honorífica de la nobleza. Buena parte de la sensación de potencia de los hombres reposa en la validación *conflictiva:* la conducción de conflictos, luchas, pugnas y guerras *exitosos* [3].

[2] Pero sólo concediendo cierta importancia a la *potencia* humana, por ejemplo, al «libre albedrío»; o por identificación o comunión con el poder de una deidad personal; suponiendo que hay algo aún por encima de los dioses, la Moira; suponiendo que las iniciativas rituales de los hombres pueden atraer la atención favorable de los dioses; suponiendo una jerarquía de dioses, de modo que los hombres puedan buscar la ayuda de un dios superior contra otro inferior, etc.

[3] Esta tesis general ha sido desarrollada con mayor detalle en A. W. Gouldner y R. A. Peterson, *Notes on Technology and the Miral Order,* Bobbs-Merrill and Co., Indianápolis, 1962, Cap. 3.

En parte, la sensación moderna de poder se enraiza en un género similar de belicosidad; pero ahora, en la pugna sublimada por dominar la naturaleza, por una parte, y en la sublimación del ideal casi sagrado del heroísmo guerrero en la forma moderna de la pugna secularizada, la *política,* por la otra. Invirtiendo el dicho de Clausewitz, la política es la continuación de la guerra por otros medios. El refuerzo culminante del sentido moderno y específicamente occidental de potencia fue la Revolución Francesa, que convirtió la política en un juego, no sólo de una élite, sino *en principio* de todos.

Con la Revolución Francesa, el «pueblo» ya no fue lo que había sido. Ya no se trataba de meros *sans culottes,* hambrientos y cargados de enfermedades, a quienes los veloces carruajes de los poderosos salpicaban de barro con impunidad. Ya no eran los miserables, los humildes, sino que la palabra «pueblo» estaba cargada de un nuevo orgullo. Si este nuevo Pueblo hubiera tenido una sola voz, podría haber hablado del siguiente modo:

«Hemos mostrado de manera concluyente que los Reyes y Cardenanes pueden ser llevados ante la justicia. Ya no necesitamos esperar que los dioses se resientan de su *hybris* y los derriben. Lo hacemos nosotros. Por nosotros y para nosotros mismos. La revolución, nuestra revolución, es real y poderosa, y nosotros somos esta revolución. Nosotros, el Pueblo, ya no somos lo que éramos, ya no somos seres sometidos. En verdad, nuestras raíces van más allá de todos los sistemas y regímenes políticos; nosotros, el Pueblo, somos la más profunda de las cosas perdurables, la materia misma de la que están hechas las naciones. Somos audaces. Existimos sin permiso. Somos nuestro propio fundamento y existimos por nosotros mismos. Podemos dominar las calles y podemos dominar la política. Podemos hacer. Tenemos un ser unificado. Tenemos un nuevo nombre, y en algunas partes este nombre causa pesadillas. Ya no somos seres fragmentados, otorgados —como tierras y castillos— a reyes y al clero. Ya no estamos aislados y confinados en una pequeña localidad atrasada. Tenemos amigos y camaradas en todas partes. Hemos crecido y llenamos grandes naciones; ciudadanos del mundo, vivimos ahora en un universo más vasto. Ya no son nuestros líderes quienes nos conectan con este mundo; formamos parte de él sin mediación. Ya no somos un pequeño eslabón de una gran cadena, sino lo principal de ella.»

2

En esto podemos ver cómo difiere el moderno pensamiento ideológico del pensamiento trágico de la Antigüedad clásica o aun del

cristianismo. En la visión clásica del mundo, la vulnerabilidad hasta de los *poderosos* era evidente en los vuelcos más repentinos y drásticos de la fortuna; en el pensamiento clásico, era un tópico el que incluso los poderosos podían quedar atrapados en la red de la esclavitud. Los cristianos creían en los límites impuestos a todos los hombres (aun los grandes) por el pecado original y su común corrupción; y tanto el pensamiento clásico como el cristiano creían en la *vulnerabilidad* de la razón a las confusiones provocadas por las pasiones.

La ideología, en cambio, cree en el gran poder de los hombres *ordinarios,* en la masa, ya que no individualmente, así como en el gran poder de la persona extraordinaria. Parte de la época de la ideología coincide con el reinado de Napoleón, quien era considerado un coloso hasta por los más sensibles pensadores, genios artísticos y profundos filósofos de Europa. La época de la ideología también coincide con la visión del «genio romántico» y sus poderes excepcionales, casi sobrenaturales.

Si se piensa que el poder es tan importante, entonces, los que tienen más poder serán considerados más importantes, aun en el juicio de los hombres cultos. Es lógico, pues, que después de las revoluciones de 1848 comenzara a florecer la época de la *Realpolitik.* La ideología implica una redefinición de las sedes del poder, por un lado, y de la mera cantidad de poder que se considera presente en el mundo social, por el otro. En consecuencia, supone un cambio en cómo se juzga a otros, donde la moralidad disminuye en importancia como norma, a la par que el poder se convierte en una preocupación cada vez más descollante. Se produce una creciente tensión entre el crecimiento del poder y el debilitamiento de la moralidad convencional. Junto con esto, tiene lugar también una atenuación de la moralidad trascendental, el cristianismo, y, por ende, de la visión trágica.

2.1

Debemos considerar ahora la dialéctica entre la visión trágica y la visión ideológica. Cuando hablo de la visión ideológica, no me refiero a una u otra ideología concreta, sino más bien a su carácter común, compartido, como ideologías. La «visión ideológica» es ideología genérica, una de las dimensiones comunes subyacentes a las ideologías concretas y específicas.

Paradójicamente, no hay ninguna manera adecuada de comprender la *historicidad* específica de la ideología como no sea clarificando primero la naturaleza analítica más general de la visión ideológica. En los siglos XVII y XVIII, esta visión ideológica sucedió a la visión trágica como forma descollante de conciencia. Sin embargo, no reemplaza o destruye a lo trágico, sino que más bien lo *reprime.* La visión ideológica se basa en una estimación optimista del poder del hombre y, como tal, refuerza la confianza del hombre en sí mismo y su capacidad para reconstruir la sociedad, así como incrementa su sentido de la responsabilidad moral de hacerlo. La excusa del débil para su negativa a tratar de remediar las condiciones es manifiesta en su condición. Pero ninguna debilidad semejante sirve de pretexto a la pasividad del hombre que se siente poderoso y es así considerado por otros. Para él, se invierte el lema kantiano, «poder implica deber», al menos en el plano de la vida cotidiana.

El quid de la cuestión es que la visión trágica y la ideológica implican doctrinas que gobiernan la relación del hombre con el mundo y lo mundano. La visión ideológica proclamó hombres fuertes e impuso la obligación de cambiar el mundo. La visión trágica, en cambio, instaba a soportar el sufrimiento mediante dramas sagrados catárticos, rituales, y la solidaridad cotidiana de la existencia familiar. Si bien la visión trágica no es en modo alguno incompatible con la existencia de una esfera pública y de luchas políticas, como en la antigua Grecia, la visión trágica pone límites firmes a lo que puede realizar la política. En la Grecia antigua, la política podía llevar a alguien a hacer (o recuperar) una fortuna privada y alcanzar una «fama imperecedera», pero, de todos modos, se pensaba que hasta los políticamente encumbrados podían ser derribados de golpe. Los griegos juzgaban inconstantes la fama y la fortuna, y por ende conocían los *límites* de la política.

Además, en la Antigüedad clásica la política no era aún totalmente individualista y ajena al sistema familiar. Finalmente, había una continua lucha oscilante entre la facción popular o *demos,* por una parte, y la facción oligárquica o aristocrática, por la otra. Esto significó, en efecto, que un sector pequeño pero poderoso de la sociedad, los oligarcas, se dedicaban continuamente a estrechar la esfera pública como campo de la política. Las sociedades cristianas que sucedieron a éstas eliminaron en gran medida tal esfera pública e hicieron de la política un asunto de familia o de un estrato gobernante limitado. En contraste con esto, una «esfera pública», en el sentido moderno, es una esfera abierta a todos, o a todos los «hombres con *interés*», y que tienen cierta competencia en el lenguaje ordinario.

En lo que respecta al afán de reputación en la Antigüedad, podía alcanzarse por la poesía, los gastos honoríficos, el atletismo y, sobre todo, el éxito militar, actividades situadas todas dentro

del ámbito competitivo de un sistema de concursos. La política era un instrumento incierto de uso claramente limitado, como todos los demás, en verdad. Y en lo concerniente a ciertas metas —la fantasía de la inmortalidad—, la política ofrecía pocas esperanzas. La importancia de la filosofía creció, en parte, como modo de discurso que podía justificar *racionalmente* la creencia en la inmortalidad, la inmortalidad del alma, «la inmortalidad que pueden tener los hombres».

Una sociedad con un sentido generalizado de lo trágico, pues, no puede tener la misma relación con la política que otra con una visión ideológica. Esta se ha liberado de los límites de los que la tragedia tenía aguda conciencia. La reconstrucción de la sociedad mediante un sistema político diferenciado, manejado por hombres de ideología conscientes de su nueva potencia, rompió con la serenidad que la tragedia trataba de cultivar. La visión trágica aspiraba a preparar a los hombres para sobrevivir y a seguir adelante bravamente, pese a la amenaza de fracaso de sus más altas aspiraciones. Trató de preservar el yo. La misión histórica de la visión ideológica, en cambio, fue superar la inercia y el sentido inhibitorio de los límites afirmados por la visión trágica de la vida, tradicional e históricamente anterior. (Lo mismo puede decirse de la forma sonata que penetró en Europa por la misma época que la edad de la ideología.)

2.2

La mejor formulación de la visión trágica que conozco es la de Lucien Goldmann en *El Dios oculto* [4]. En vez de exponer las concepciones de Goldmann con mis propias palabras, me propongo utilizar una selección (con todos los riesgos que esto implica) de textos del mismo Goldmann, tomamos de partes muy diferentes de su agudo estudio del jansenismo:

«... la filosofía natural no reemplazó al tomismo por un sistema similarmente preciso y estable. Abolió la intervención milagrosa de la Divinidad, integrando a ésta en el mundo natural, pero una vez destruida la posibilidad de la interferencia sobrenatural, todo se vuelve natural y posible (26) ... los grupos calvinistas estudiados por Max Weber practicaban la abnegación, pero permanecían activos en la sociedad... Los grupos jansenistas extremos, en cambio, se negaban a tomar parte en toda actividad mundana, de cualquier género que fuese, social, económico, político y aun religioso. (8) ... el problema central de la tragedia es el de descubrir si un hombre puede aún vivir cuando el ojo de Dios ha caído sobre él...

[4] Lucien Goldmann, *The Hidden God,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1964. La página de la cita está indicada en el texto.

»[La] visión que el espíritu trágico tiene del mundo... es que el mundo es uno y al mismo tiempo todo y nada. No es nada porque el hombre trágico vive siempre con el ojo de Dios sobre él, porque puede sólo exigir y elegir valores completamente claros, absolutos e inequívocos, porque para él los "milagros son reales", y porque, medido por estos patrones, el mundo es esencialmente confuso, ambiguo y por lo tanto inexistente (48)... En resumen, para el hombre trágico nada que no sea perfecto existe, porque no tiene conciencia de grados ni de un plano de transición entre la nada y el todo...

»Esto significa que el hombre trágico halla el mundo tal como es normalmente inexistente e inauténtico, y vive sólo para Dios, sin hallar nada en común entre El y el mundo (49) ... la tragedia no cree que el mundo pueda ser cambiado, ni que puedan realizarse los valores auténticos del marco que ofrece ni que pueda ser sencillamente dejado atrás mientras el hombre busca refugio en la ciudad de Dios (50) ... sin embargo, es precisamente este "Sí" y "No", ambos igualmente completos e igualmente absolutos, ... lo que permite al espíritu trágico lograr en el plano del conocimiento un grado de exactitud y objetividad de un género nunca alcanzado antes. El hombre que vive solamente en el mundo, pero permanece constantemente separado de él, descubre que su espíritu está libre de todas las ilusiones y limitaciones corrientes que afligen a sus semejantes (56).

»... El hombre trágico nunca renuncia a la esperanza, pero no la pone en este mundo; es por ello por lo que no hay ninguna verdad sobre la estructura de este mundo o sobre su lugar en él que pueda causarle temor (57). ... Pero ¿cuál es el significado concreto de la expresión "negar este mundo"? ... significa elevar contra un mundo compuesto de elementos fragmentarios y mutuamente excluyentes una exigencia de totalidad que inevitablemente se convierte en una exigencia de la reconciliación de los opuestos ... su tarea verdadera consiste en tratar de crear el hombre total y completo que realice la unidad de ambos (57)... De aquí surgen los dos elementos paradójicos del espíritu trágico... su extremo realismo y su exigencia de valores absolutos... lo que el espíritu trágico acepta como su primer valor absoluto es la verdad, y esta exigencia va inevitablemente acompañada de la comprensión de que todas las posibilidades ofrecidas por este mundo son limitadas e inadecuadas... el espíritu trágico toma conciencia de los límites que lo prescriben a él y al mundo externo (58)... "La muerte —[observa] Lukács— que es un límite absoluto, ¡constituye para la tragedia una realidad siempre inminente que está indisolublemente ligada a todo lo que experimenta el espíritu trágico!" (59)...

»... es precisamente el hecho de que no acepta la ambigüedad y, en cambio, mantiene viva la exigencia de razón y claridad, lo que hace de la tragedia lo que es (61)... [de] las dos características esenciales del hombre trágico... la primera es que presenta esta exigencia absoluta y exclusiva de valores imposibles... la segunda es que, como resultado de esto, su exigencia es de "todo o nada"... es totalmente indiferente a los grados y las aproximaciones, y a todo concepto que contenga la idea de relatividad (63)... todo lo temporal o psicológico forma parte de este mundo, y por lo tanto no tiene existencia para el espíritu trágico, que ha salido del tiempo para entrar en la eternidad y la vida en el instante eterno (64).

»... La característica fundamental del hombre trágico es su exigencia de verdad absoluta (69). ... Las consecuencias que se desprenden de esta actitud son la primacía absoluta otorgada a la moralidad sobre la efectividad abstracta, el abandono de toda esperanza de victoria material o aun de vida futura en este mundo y, al mismo tiempo, la certeza absoluta del final moral y la victoria

espiritual (70). ... En la perspectiva de la tragedia, la claridad significa, primero y ante todo, la conciencia de la naturaleza inmutable de los límites puestos al hombre, y de la inevitabilidad de la muerte... La grandeza trágica transforma el sufrimiento que el hombre se ve obligado a soportar porque se le impone... en un sufrimiento libremente elegido y creador... que va más allá de la miseria humana mediante una acción significativa que rechaza el compromiso y los valores relativos en nombre de la exigencia de justicia y verdad absolutas (81)... ""La sabiduría del milagro trágico —escribió Lukács— es una sabiduría de los límites" (75)».

2.3

En Occidente, el fundamento histórico concreto de lo trágico incluye, de un lado, el desorden radical de ciudades y sociedades fragmentadas, las fragmentaciones griega y medieval. En éstas, los hombres estaban expuestos aun a los mayores cambios de fortuna, a las alteraciones más radicales de la vida cotidiana: a la violencia bruta, la muerte y la esclavitud total. Una segunda raíz histórica concreta de lo trágico en Occidente fue, por supuesto, el cristianismo. Periódicamente vulnerable al pesimismo sobre este mundo, el cristianismo afirmó el sentido de la inextirpable finitud del hombre, junto con una adhesión simultánea a valores absolutos.

Después de la declinación de la primera oleada de conciencia ideológica, después que la crítica de la Ilustración de la visión trágica hubo exaltado la esperanza de la felicidad, la visión trágica resurgió nuevamente en la forma del pesimismo cultural y el romanticismo, por ejemplo, en el «héroe predestinado». Las visiones trágica e ideológica no se sucedieron sencillamente una a otra en la esfera pública o en las personas. En tanto las personas mantengan valores elevados y absolutos, el potencial trágico no está destruido, sino que forma una infraestructura reprimida de la ideología. Cada visión, pues, vive en tensión con la otra.

La conciencia resultante tiene una profunda fisura interna; es susceptible a las reestructuraciones abruptas en las que una visión puede reemplazar repentinamente a la otra. La estructura de la conciencia *moderna*, pues, está dividida; hay una continua tensión en ella entre las tendencias al pesimismo cultural, de una parte, y al optimismo tecnológico, de la otra. Una característica esencial de la conciencia moderna, pues, consiste precisamente en que *no* es sólo ideológica, sino que también se halla precariamente dividida en lo interno, de modo que durante una década puede ser pasiva y profundamente sombría, mientras en la siguiente es activa y optimista.

La visión trágica y la ideológica hacen resaltar, cada una, lo que la otra reprime. Cada una dice los silencios de la otra. Cada una da

las malas nuevas que la otra oculta; cada una sueña con la esperanza que la otra reprime. La visión ideológica calla tenazmente sobre lo que no espera alcanzar, acerca de las regiones sobre las que su optimismo no se extiende. Disimula que, dentro de sí misma, hay otro plano que abarca aquellas cosas con respecto a las cuales no es optimista y que han sido ocultadas. La visión ideológica implica la creencia tácita, y, por tanto, no examinada, de que la política y la acción social pueden resolver *todos* los problemas.

La ideología, por consiguiente, embota la sensibilidad de la visión trágica a los límites. Sin embargo, no supone que lo que ofrece es «el mejor de todos los mundos posibles». La ideología es contraria a lo trágico porque trata de mejorar el mundo, no llevarlo a la perfección, y propone lo que «sólo» es una *mejora* sustancial. Descarta la idea de que el hombre puede tener o hacer la mejor ciudad posible; rechaza la pasividad y la depresión cuando ve que sólo puede lograr una ciudad que no es la mejor; sostiene que vale la pena luchar y, si es necesario, morir por ella. Lo ideológico rechaza la idea de un límite eterno y absoluto, y por lo tanto de límites biológicos o teológicos. Supone que los hombres están limitados, en *última instancia,* sólo por las condiciones que ellos mismos crean, o al menos no por algo que esté más allá de su influencia. Sospecha que las «condiciones» frustrantes sólo son el disfraz fenoménico de la empresa humana. Piensa que los hombres se hacen y deshacen a sí mismos. En la gramática de la ideología aparece la ontología de la autofundamentación humana.

Pensado en términos históricos, lo ideológico trata de alcanzar las mejoras en la vida de los hombres que parecen posibles *en circunstancias dadas*. Espera que las condiciones históricas no plantearán siempre los mismos límites, y que los límites actuales desaparecerán en el futuro. Lo «histórico», pues, fue la terapia específica del siglo XIX para lo trágico. Esta «terapia» restó importancia al problema de los límites permanentes apartando la atención de las cosas que los hombres nunca podrán alcanzar y dirigiéndola, en cambio, a lo que los hombres pueden lograr en ciertas condiciones históricas limitadas pero cambiantes. La visión trágica decía que no vale la pena luchar por lo imperfecto. La visión ideológica acepta la imperfección universal y se contenta con lo mejor. La visión trágica instaba a los hombres a trascender la tragedia mediante la valiente capacidad de resistir a lo inmutable. Por ello, vio la trascendencia como un heroísmo esencialmente individual. La visión ideológica, en cambio, subraya que ciertos límites son más pasibles de cambio que otros y que, si bien todos los hombres deben finalmente morir, es diferente (para ellos) morir a los veintinueve o a los sesenta y cinco años. La

visión trágica niega que esto importe. Es una conciencia de «todo o nada» que rechaza un mundo en el cual no puede realizar sus más altos valores.

Uno de los más notables logros del marxismo fue enganchar la visión ideológica a las esperanzas reprimidas de realización absoluta en el nivel paleosimbólico de la visión trágica. Trató de alcanzar las mejoras en las condiciones de los hombres que permitía cada ordenamiento socioeconómico, y, una vez alcanzadas, echar abajo la sociedad que limitaba innecesariamente nuevos avances. Más aún, también vinculó estos cambios históricamente progresivos y acumulativos a una visión de una realización final, a la manera hegeliana. «Es la batalla *final*», dice la *Internacional*. Si bien esta superación de todo límite no fue el centro del marxismo, constituyó una fantasía fugitiva a la que era sensible y de la cual obtuvo una fuerza adicional.

La visión trágica reprime la conciencia de lo que es posible; la visión ideológica reprime la conciencia de lo que es *imposible*. Ambas, pues, tienen su falsa conciencia. La primera lleva a una existencia mantenida mediante alguna relación con lo divino; la segunda lleva a una política de precaria complejidad humanística, que es la política que la gente puede tener. La falsa conciencia de la tragedia es la afirmación de que *opta* por ir a su derrota; mediante un orgulloso acto de libre voluntad, el hombre se afirma como algo más que un juguete de la realidad. (Por ello la tragedia conservó para el desarrollo histórico posterior el sentido del poder del hombre.) La falsa conciencia de la ideología consiste en pensar que las derrotas sólo son temporarias y que, tarde o temprano, las cosas mejorarán mucho, si hombres decentes, valientes e ilustrados luchan por ellas.

2.4

Un mecanismo específico por medio del cual la visión ideológica del siglo XIX estimula el sentido de su propia realidad y racionalidad, a la par que socava el de lo trágico, es el desarrollo del *historismus*. En éste, los cambios sociales que ocurren en diferentes períodos históricos son considerados profundos, y no cambios superficiales en los trajes y accesorios, que ocultan la semejanza de esencia entre épocas diferentes. El *historismus* subraya la continuidad y la realidad del cambio social, aun la realidad de «pequeños» cambios sociales y su importancia en razón de su carácter acumulativo, sea que se produzcan lentamente o en repentinas transformaciones revolucionarias de la «calidad en cantidad». El *historismus*, pues, al suponer que el

cambio es real, sirve para legitimar la reconstrucción social mediante proyectos públicos.

El *historismus* conservador se opuso a las ideologías *revolucionarias*, al destacar el carácter gradual del cambio; pero al afirmar aun este carácter gradual, fue compatible con el profundo impulso antitrágico de lo esencialmente ideológico. Las ideologías revolucionarias, desde luego, no rechazan el *historismus*, sino que lo *radicalizan*. Al buscar una garantía de que el *statu quo* es mejorable, y puede ser trascendido, todas las ideologías deben recurrir a la historia, pero no todas la hallan igualmente afín. La historia se convierte en la otorgadora y depositaria de la inmortalidad, y del significado último de la política [5], después del surgimiento de la secularización. Pero tal «historia», una historia que pueda estar «de nuestro lado», es vulnerable a una repetida cosificación.

Es importante aquí hacer ciertas distinciones entre ideologías conservadoras o reaccionarias, por una parte, e ideologías liberales o radicales, por la otra. Todas ideologías implican comúnmente la posibilidad de proyectos públicos racionales para cambiar la sociedad, aunque sólo sea para restaurar el *statu quo* ante o para impedir nuevos cambios revolucionarios. Así, las ideologías conservadoras o reaccionarias tienden a basar sus proyectos en un agente *extra*histórico, por ejemplo, la «naturaleza humana», considerada como una constante absoluta, o el racismo o un evolucionismo de sustento biológico. Estos, en efecto, convergen, pero no son *idénticos*, con la visión trágica en cuanto a su énfasis, implícito o no, en los límites dentro de los cuales se juzga posible el cambio social racional. A este respecto, las ideologías reaccionarias que fundan los límites en lo terrenal, y no en lo sagrado, difieren evidentemente de la visión trágica, aunque están cerca de ella. Las ideologías reaccionarias secularizadas tienen una idea del hombre por la que lo consideran sujeto a su animalidad, y por ende, como superior al mono pero aún vinculado a él; la tragedia veía al hombre como inferior a Dios, pero vinculado a él.

Las ideologías reaccionarias, pues, son ideologías que ponen de relieve los límites al cambio. Tratan de reorganizar el presente para impedir el cambio revolucionario destacando el poder de ciertos límites, que fundan en una legitimación secular. De este modo, hay una extraña ambivalencia en las ideologías «de derecha». De un lado, tienen afinidades con las viejas *religiones* que subrayan la finitud del hombre, y, del otro, con las nuevas *ciencias sociales* que, sincrónicamente orientadas hacia sistemas en funcionamiento, no apuntan mucho

[5] Cf. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Viking Press, Nueva York, 1968, pp. 62 y sigs.

a cambios sociales significativos. Así, también las ideologías de derecha, como otras ideologías, se basan en la «ciencia» o en algunas nuevas ciencias sociales. Las ideologías de derecha conciben el objeto de tal ciencia como un sistema sincrónico, mientras que las de izquierda se inclinan por paradigmas más históricos y diacrónicos. Por ello, ciertas ciencias sociales carecen de afinidad con *algunas* ideologías (aunque no de afinidad con la ideología en general), las de derecha o las de izquierda. Comúnmente, los sociólogos académicos normales suponen que su rechazo de ideologías de derecha o de izquierda justifica su pretensión de estar libres de ideologías y de *valores*. Olvidan, desde luego, que su *liberalismo* también es una ideología.

Decir, como he hecho antes, que las ideologías implican proyectos públicos de reconstrucción social no supone, pues, que el *statu quo* no necesite ni tenga ideologías. Lejos de esto. Porque ni siquiera los conservadores, para no hablar de los reaccionarios, aceptan el *status quo* tal y como es, ya que creen que está amenazado desde varias direcciones, si es que no ha sucumbido ya a esas amenazas. Los conservadores y los reaccionarios, por tanto, también alimentan una visión de una sociedad ideal de la cual creen que se aparta el presente, y hacia la que desean dirigirse —como los liberales y revolucionarios— y para lo cual necesitan ideologías.

2.5

La historicidad es un aspecto del problema más general de la temporalidad asociado a la ideología: los géneros de perspectivas temporales y (en el sentido de Julius Roth) los tipos de «horarios» involucrados en la ideología. Hay en ésta un tipo de apertura a la mera temporalidad que parece muy diferente de lo trágico o de lo utópico. Al buscar cierto género de cambio, la ideología considera real el tiempo y lo trata seriamente. Para la ideología, el tiempo es la dimensión en la cual el proyecto muestra un progreso, tiene un comienzo y una culminación, y rinde beneficios por las energías invertidas.

Sin embargo, la historicidad con que está asociada la ideología ha interiorizado tácitamente la escritura como un índice del tiempo, y el paradigma de los «pueblos históricos» es el de los que leen y escriben y, por consiguiente, afortunadamente para los historiadores, dejan registros que pueden ser estudiados. Para lo histórico, el alfabetismo tiende a contruir una frontera invisible del tiempo histórico, y lo que existió antes, los pueblos prealfabetizados, tienen menos interés, es amontonado, convertido en mito o tácitamente asimilado

al tiempo más reciente, el mejor conocido: «toda historia es historia de la lucha de clases», a lo cual Engels posteriormente agregó una vacilante nota al pie.

Dicho de otro modo, el sentido histórico del tiempo es más cercano al tiempo sociológico que al antropológico, el cual percibe el carácter distintivo de la cultura humana, pero también contempla la cultura como fundada en la especie, y a la especie humana como producto de la evolución a partir de otras. El tiempo del antropólogo es mucho más «largo» que el de los historiadores o los sociólogos, y de estos últimos mucho más cercanos al tiempo de la ideología. Así, cuando el nuevo *historismus* sensibilizó a los modernos a la realidad del tiempo, al vincularlo con la escritura también truncó el sentido moderno del tiempo.

Hay cierta ambivalencia en el sentido moderno del tiempo: es la dimensión en la que *podemos* lograr algo y también en la que *debemos;* pues con la secularización se evapora el ámbito de un más allá intemporal, y debemos lograr lo que podamos, *urgentemente*. De este modo, la secularización comienza a hacer del tiempo un bien escaso que debe ser economizado o usado eficientemente. La organización de la economía burguesa, que se basa en la compra y venta de fuerza de trabajo, depende de un intercambio: un grupo promete un salario a cambio de la promesa del otro grupo de obedecer al primero *por cierto período*. La jornada laboral y el contrato exigen desempeños por un limitado período.

Por último, hay una consideración complementaria de tipo durkheimiano a la que nos alerta Mary Douglas. Ha observado que ciertos grupos corporativos y quienes se identifican con ellos duran más allá del lapso de vida de los miembros actuales que tienen una visión más amplia de las cosas. Pero los que carecen de tales organismos corporativos, que viven en un mundo donde el sistema extenso de parentesco se está contrayendo a la familia nuclear, donde la urbanización, la movilidad social y los viajes lo rodean a uno de extraños, y donde otras entidades, como el Estado y el vecindario, están declinando, no tienen grupos en los que puedan confiar para los desempeños futuros, no pueden pensar fácilmente en generaciones y, por lo tanto, limitan sus esperanzas a lo que pueden realizar dentro de su ciclo vital.

Las ideologías modernas encarnan tales horarios limitados. Deben obtener resultados dentro de una vida o arriesgarse a desilusionar a sus adeptos, por lo que se hallan constantemente bajo la presión que engendra la falsa conciencia del progreso y la realización exitosa. Esto a su vez sugiere que hay un aspecto en el que las ideologías son esencialmente proyectos para jóvenes, o compromisos adoptados por

jóvenes. O al menos debemos sospechar que el significado de una ideología varía profundamente según la edad de sus adeptos: los jóvenes la ven como un proyecto cuyos frutos recogerán en su propia vida, y los viejos, al considerar cuánto tiempo es necesario, comienzan a contemplarlo como su sueño o el de algún otro, y cada una de las partes acusará a la otra de estar limitada por su edad.

3

He dicho que caracteriza a la gramática de la ideología la llamada a la unidad de teoría y práctica, tratar de cambiar el mundo y ser un discurso en nombre de proyectos públicos de reconstrucción social. Es en esto en lo que lo ideológico rechaza los límites de lo trágico. La cuestión siguiente, desde luego, es: *¿cómo?* ¿Cómo espera la ideología superar Lo Que Es? ¿Cuáles son los supuestos que toda ideología adopta necesariamente al proponer esos proyectos públicos?

Aparte de toda otra cosa, la ideología se propone superar el mundo por medio de una nueva reflexión. Se presume que el cambio exige un pensamiento nuevo y presuntamente correcto, y esto es lo que se supone necesario. Podemos decir, pues, que el concepto de la potencia de las ideas consituye un fundamento común subyacente genérico, que es una de las dimensiones básicas de las ideologías concretas o «ismos» específicos. La «ideología genérica», pues, es la creencia en la potencia de las «ideas». Las ideologías suponen que, a fin de cambiar el mundo (para bien, racionalmente), debe haber un cambio previo en el pensamiento de las personas.

3.1

No siempre este supuesto queda de manifiesto en lo que dicen expresamente los ideólogos sobre las relaciones entre el pensamiento y el cambio del mundo. Sin embargo, queda revelado en la potencia atribuida a las ideas por el acto mismo de comunicarlas enfáticamente mediante la escritura, por la importancia que atribuyen a la escritura, por la mera cantidad de tiempo y energía que dedican a escribir. Para no hablar de leer. Cualesquiera que sean sus políticas o sus proyectos públicos, sean reaccionarios o revolucionarios, las ideologías son consideradas por sus portavoces como teniendo su autorizada expresión en la escritura.

La preferencia socrática por la *palabra hablada,* y el correspondiente rechazo de la escritura, es intrínsicamente no ideológica. En

cambio, es profundamente sintomático del discurso ideológico el que, en algún momento durante una discusión, reuniones o conferencias, comúnmente habrá compra, préstamo o circulación de libros, artículos o folletos. Habitualmente, también se hablará mucho de esa escritura y lectura. (Es verdad que, al respecto, es difícil distinguir la ideología de, por ejemplo, la ciencia social académica, lo que pone de relieve una dimensión racional de la ideología. Es difícil dintinguir una de otra.)

Llevar al adherente potencial a la lectura es llevarlo a una relación abierta y de simpatía con la expresión autorizada de la ideología y con una corporización altamente valorada, si no casi sagrada, de la idea. Esta lectura puede tener lugar aparte del diálogo frente a frente y de la presencia —que puede distraer— de un grupo de creyentes. Como hemos dicho, hay aquí una ambigüedad. Por un lado, esto oculta la implicación del hombre en la escritura, al concentrar la atención en el objeto impreso. (El objeto impreso puede ser también una manera de penetrar un grupo ideológico en la vida privada de la persona, reforzando ua presión pública sobre ella.) Pero, por otro lado, el objeto impreso permite una apreciación racional más paciente, un juicio más reflexivo del que a veces es posible en la conversación.

Hay muchas fuerzas que modelan la conciencia de la persona además de las ideologías, y, por ende muchos modos en que la conciencia puede ser «remodelada». El que los hombres vivan en una sociedad feudal o donde las mercancías —incluida la fuerza de trabajo— puedan ser compradas y vendidas, tiene un efecto profundo y decisivo sobre la conciencia del hombre. En verdad, esto puede tener mayor influencia que lo que leen u oyen sobre el estado del mundo social. Pero el impacto relativo de fuerzas diversas sobre la conciencia no es aquí el problema. El quid es simplemente reconocer que la ideología es sólo una *parte de la conciencia,* y no la totalidad de ella, por cierto.

3.2

Sin embargo, la ideología es una parte muy especial de la conciencia; tiene una relación muy especial con la conciencia (y la *inconsciencia*) de las personas y con los vínculos sociales de su colectividad. Lo ideológico es una parte de la conciencia que puede expresarse en palabras: puede ser *dicho.* Si bien esto no significa igualar la ideología a toda conciencia verbalizable, comparte ciertas características únicas con todas las formas verbalizables de conciencia: es una parte

intersupjetiva de la conciencia que puede ser discutida, refutada o convalidada en el curso de la comunicación deliberada con otros. La ideología es esa parte especial de la conciencia que tiene objetividad pública y, por tanto, permite la discusión entre extraños sobre los proyectos públicos a los que hace especial referencia.

La ideología, pues, es esa parte de la conciencia que se concentra lingüísticamente en proyectos públicos. Con ella es posible (no necesario) efectuar una discusión política racional con otros que poseen ese lenguaje compartido que ella brinda. Dicho de una manera un poco más precisa: la ideología se funda en la utilización de un lenguaje ordinario, pero es la reestructuración de un lenguaje ordinario de modos especiales; en parte, enfocando selectivamente el lenguaje ordinario en ciertos proyectos públicos; en parte, cambiando algunos de los significados del lenguaje ordinario, dando a éste un sentido nuevo o extraordinario, extendiendo las redefiniciones o concentrándolas; en parte, tomando ciertas porciones del lenguaje ordinario y haciéndolas problemáticas, y asignándoles de este modo una nueva significación; en parte, mediante la invención de nuevos signos. Consideremos, por ejemplo, lo que hizo Marx con conceptos como el de «clases» sociales o «fuerza de trabajo». En otras palabras, la ideología se constituye como un sociolecto de una variante sociolingüística «elaborada», usando como materia prima lenguajes ordinarios y variantes restringidas.

La ideología, pues, separa a sus adherentes de los no creyentes, permitiendo a los primeros cooperar entre sí para la realización de sus proyectos públicos especiales, y posibilitando al mismo tiempo la comunicación con los no creyentes, así como los esfuerzos sostenidos dirigidos a conquistarlos para la ideología. Por ello, la ideología es un puente y un foso, separa a los creyentes de los no creyentes y también los conecta.

Frontera entre creyentes y no creyentes, la ideología es una línea divisoria que tiene un especial carácter osmótico. Cuando está construida óptimamente de acuerdo con su propia lógica (o fantasía) interna, la ideología permite al creyente influir sobre el no creyente, pero *no ser influido recíprocamente* por éste. Así, construye una frontera con una especial permeabilidad en un sólo sentido. Los ideólogos pueden hablar el lenguaje ordinario del que ha surgido el propio y en el cual éste sigue fundándose. Pero luego elaboran un lenguaje especial y extraordinario (no «artificial», pero sí extraordinario), desde el punto de vista de los hablantes del lenguaje ordinario. De este modo, la ideología permite la formación de una sólida comunidad lingüística dentro de otra comunidad.

El sociolecto extraordinario que es una ideología reposa en el lenguaje ordinario y lo trasciende, se funda en él pero es reflexivamente consciente de él; hablantes de códigos elaborados se basan en códigos restringidos y los controlan, pero no necesariamente a la inversa. Esos códigos brindan distancia de los hablantes del lenguaje ordinario, pero también permiten el acceso a ellos. Específicamente, la ideología proporciona un mecanismo simbólico de estructuración, una estructura de tamización y clasificación, de admisión y de rechazo. La ideología selecciona algunos aspectos de la conciencia y rechaza otros; moviliza algunos y desmoviliza otros; y de este modo reorganiza la conciencia como totalidad. La ideología se hace eco de ciertos afectos —esto es, ciertos contenidos seleccionados de conciencia— (se vincula con ellos) y los activa. Permite su comunicación mediante ideas reflexivas, articuladas y compartidas. En estas articulaciones simbólicas muy selectivas, los viejos aspectos de la conciencia se transforman. En su nueva disponibilidad pública ya no son exactamente lo que eran.

Las ideologías proporcionan la resonancia selectiva del afecto personal y, también, la intercomunicación verbal selectiva, hablada y escrita, de la conciencia; dan cabida a la experiencia o los sentimientos personales y al lenguaje interpersonal. Por consiguiente, la articulación simbólica y la resonancia del afecto que la ideología permite no sólo transmite los contenidos de la conciencia, sino que también los *transforma*. La ideología *no* «expresa» sencillamente una conciencia inmutable; no suministra sencillamente un nuevo traje para un viejo actor. La ideología no recoge sencillamente aspectos previamente formados de la conciencia inmutable, de un depósito preexistente, sino que los transforma en algo nuevo.

La ideología permite la «publicación» selectiva de la conciencia. Esto es, permite nuevas modalidades de *comunicación*. Es así como la ideología cumple con su función social de «elevadora de la conciencia». Es tal publicación lo que objetiva aspectos seleccionados de la conciencia, preparándolos para las presentaciones públicas, sin lo cual la apreciación racional no podría ser completa.

De este modo, la ideología supone que puede transformar la sociedad y superar la visión trágica mediante la articulación simbólica y la resonancia de la conciencia, haciéndola públicamente accesible y visible mediante la articulación simbólica. Vincula al individuo con la sociedad, a la persona con el grupo, permitiendo que ciertos componentes seleccionados de la conciencia individual sean compartidos con otras personas con quienes pueden ser discutidos, refutados o confirmados, en el discurso público. Por ello, la ideología se basa en la infraestructura de las personas como individuos, en su concien-

cia e *in*consciencia individual, por un lado, y en la dimensión de una colectividad social, una dimensión de comunidad, un lenguaje, por el otro.

Por supuesto, la ideología sólo permite la comunicación, la objetivación y la discusión de ciertas cosas (limitadas). Si de una parte la ideología funciona «expresivamente», de otra también funciona selectivamente, como ocurre siempre con la expresión; es decir, funciona represivamente con respecto a otras cuestiones. La ideolgía al mismo tiempo concentra la atención y la distrae. Permite la expresión de algunos contenidos de conciencia e inhibe la expresión de otros. Así, genera una discusión y una comunicación públicas que son incluyentes y excluyentes; es esto último lo que crea una «inconsciencia» pública.

La «inconsciencia» pública consiste en las preocupaciones compartidas de las personas de las cuales la ideología sistemáticamente aparta la atención, sistemáticamente las rechaza y no expresa, y por ende reprime, suprime y deforma. La expresión y la represión a través de la estructuración ideológica no se aíslan una de otra, sino que son mutuamente *constructivas.* Lo suprimido, podríamos decir, es aquello que sólo se expresa *inadvertidamente.* Al enfocar ciertas cuestiones y desenfocar otras, la comunicación ideológicamente estructurada crea silencios audibles, omisiones vistas-pero-inobservadas o, en términos de Michael Polanyi, una «conciencia auxiliar».

Si nos preguntamos cómo las ideologías se proponen cambiar el mundo, podemos responder ahora que aspiran a hacerlo mediante «ideas» y el atractivo racional que éstas tienen para la «conciencia». Vista desde su punto de vista comunicativo, una «idea» ya no es un perdigón en la mente de un individuo, sino un significado formulable solamente en un lenguaje compartido. Decir, pues que las ideologías y los ideólogos esperan cambiar el mundo mediante «ideas» es ahora, desde este punto de mira, referirse a la constitución y operación de un sistema de comunicación que es objetivo con respecto a los individuos.

3.3

Cómo ha de ser cambiado el mundo finalmente se reduce a la relación lingüística entre el creyente ideológico y el no creyente. Este es el problema nuclear. Su relación es nada menos que el paradigma central de la transformación moderna del mundo. En ella, el creyente ideológico se ve al principio constreñido a usar el lenguaje

del incrédulo, a usarlo a la manera propia de éste, para ser comprendido. Pero con el tiempo, el ideólogo vuelve el lenguaje ordinario contra sí mismo. Se enseña al incrédulo a hablar de modos un poco diferentes de su anterior lenguaje ordinario, de manera que este lenguaje se convierte en un objeto distanciado de él. Se enseña a los hablantes de variantes restringidas una nueva variante elaborada.

Así, el creyente ideológico enseña al incrédulo un *nuevo lenguaje,* y mediante éste desarrolla (en el segundo) *un nuevo yo emancipado del viejo lenguaje:* un yo más instrumentalmente equilibrado frente al viejo lenguaje y distanciado del viejo mundo social que había encarnado, constituido y protegido. *El cambio ideológico es una conversión lingüística que lleva consigo una reorganización del yo,* de un lado, y una alienación de las viejas convenciones sociales, del otro; esto permite al *nuevo* yo *actuar contra* el viejo mundo. Es esta conversión de una vieja variante lingüística restringida irreflexiva a una variante más elaborada y reflexiva, o de una vieja variante elaborada a una nueva, lo que involucra siempre el aprendizaje de una ideología y unifica el cambio social y el personal.

3.4

La perspectiva de la ideología aquí formulada, pues, desplaza el foco de interés de la «conciencia» a la comunicación y el lenguaje. Pero mi propia intención no es en modo alguno reemplazar el interés en la conciencia o el pensamiento por el interés en la comunicación. Al concentrarme en la ideología *como* comunicación, mi intención es *añadir* una perspectiva de la ideología, no reemplazar la conciencia por la comunicación. En verdad, quisiera poner de relieve que, lejos de ser simplemente dos modos de conceptualizar una estructura subyacente, la comunicación y la conciencia son fuerzas interdependientes de diferentes niveles de existencia. La comunicación es la dimensión de una estructura grupal sociocultural, mientras que la conciencia es un atributo de una persona particular, aunque comúnmente sea compartida por otras y tenga así acaracterísticas adicionales.

Decir que la ideología presupone el poder de las ideas o del pensamiento y la conciencia es hacer referencia a un continuo latente, subyacentes a todos los «ismos» concretos, y sugerir que se trata de una dimensión común a todas las ideologías concretas. La referencia a nuestros supuestos sobre la potencia de las ideas es, pues, ideología *genérica.* Destacar la potencia de las ideas y la conciencia significa

que la conciencia humana es un centro que irradia poder sobre el mundo y lo puede cambiar, al menos en cierto grado. Esta es la premisa de la ideología genérica. Enunciada de este modo, es obvio que, si se la contempla como una filosofía, esta dimensión genérica subyacente a todas las ideologías concretas es, en efecto, «idealismo».

4

Se plantea la cuestión de por qué las ideologías son idealistas. Esencialmente, esto se relaciona con su carácter de proyectos de reconstrucción pública. Como tales, son una *política,* y la gramática de toda política debe en determinado punto suponer que algunos tienen la capacidad y la iniciativa de conquistar la adhesión de otros, mediante alguna forma de presuasión y retórica.

El idealismo de la ideología se funda en el hecho de que todas las ideologías rechazan el mundo tal como es; juzgan defectuoso el mundo tal como existe. Esto implica que, en cierto nivel, deben distinguir entre lo que es y lo que debería ser, entre lo real y lo ideal, contrastando desfavorablemente lo primero con lo segundo. Las ideologías, como idealismo, suponen que lo real puede y debe ser sometido al control o influencia de lo ideal, aunque no se garantice el triunfo de lo ideal. Este es un aspecto del idealismo de la ideología.

Un segundo aspecto del «idealismo» de la ideología es la suposición de que los hombres son pasibles de persuasión apelando a su razón y a sus ideales. La ideología afirma, tácita o explícitamente, que el proyecto público por el que aboga es una causa meritoria y que su llamada será atendida por esta razón, y no solamente porque sus adeptos esperen sacar tajada de su incorporación a la causa. La ideología presupone que algunas personas, al menos, harán lo bueno y correcto, si toman conciencia de ello. En efecto, la ideología *per se* es un intento de presuasión, es una retórica dirigida a exhibir un bien imputado, a autorizarlo como bien, y a movilizar en su defensa el poder y apoyo que merece, porque es bueno. La ideología, pues, se funda en una parte de la gramática universal de toda acción social: el esfuerzo tendente a «normalizar» las relaciones entre las dos dimensiones fundamentales del espacio semántico, el poder y el bien, haciendo poderoso a lo que es bueno, y bueno a lo que es poderoso.

La ideología, por tanto, es una política. Es un tipo especial de política, ocupada en movilizar el poder, no solamente para procurar una ventaja partidista, sino para promover lo que se cree bueno, y

hacerlo mediante la persuasión racional. Estar empeñado en una *política* es, intrínsecamente, suponer que algunas cosas son contingentes y no totalmente determinadas antes del esfuerzo de las personas. Estar en la política no es sencillamente disponer del tipo de control que un científico-ingeniero tiene sobre ciertos objetos, o el de un amo sobre sus esclavos o un carcelero sobre sus prisioneros. La «política» trasciende la mera dominación. Porque estar en la política significa que uno persigue metas cuyo logro, de un lado, es reconocido como *incierto* y, del otro, es visto como dependiente en parte de la conformidad *voluntaria,* la *motivación* de otros que pueden, a su vez, ser movilizados por iniciativas que toman algunos de los actores.

Sean cuales fueren los medios que finalmente se usen en política, toda política asigna algún papel a la retórica como mecanismo inicial; presupone que es posible persuadir a los hombres mediante el lenguaje, lo cual implica que las palabras y las ideas que ellas transmiten engendran poder. En el plano del lenguaje ordinario, cotidiano, pues, *toda política es intrínsecamente idealista.* La ideología, en su forma más distintiva, es un sistema simbólico racionalmente articulado que busca el poder persuadiendo a los hombres mediante el discurso racional, entre otros medios. Así, la ideología busca movilizar poder uniendo a los hombres en nuevas solidaridades, mediante su adhesión común a ideas, aunque puedan ser divididos por diferentes intereses.

4.1

De lo dicho parece evidente que, si bien la ideología moderna surge y se identifica con la época del nacimiento de la ciencia, ello no obstante, es un sistema simbólico distintivamente occidental fundado, en última instancia, en la tradición judeocristiana que establece una tajante distinción entre el *aspecto* ordinario del mundo cotidiano y el mundo extraordinario de un dios que está por encima del mundo corriente y trata de dominarlo e imponerse a él. Esta tradición judeocristiana también tiene un importante entronque con el platonismo, cuya metafísica distinguía categóricamente entre las Formas Ideales Eternas y la materia natural del mundo. El platonismo también distinguía la forma ideal y el mundo de una tercera cosa: el poder de imprimir la forma al mundo de la materia. En la teología de Platón, el poder divino sobre el mundo recibía la mediación de las Formas Eternas hiperespaciales, de modo que si la divinidad platónica era una fusión de poder y de bondad, el establecer

la distinción también introduce cierta contingencia en su relación: se hace *sistemáticamente* discernible la problematicidad de la relación entre el poder y el bien. La teología platónica, pues, sugiere una posible *divergencia* entre el poder y el ideal, si bien simultáneamente niega que esta posibilidad se actualice. En verdad, la teología platónica fue una respuesta a una concepción común de los dioses griegos que no los juzgaba obligados moralmente. Es claro, pues, que en algunos aspectos esenciales (aunque no todos) había continuidad entre el platonismo y la tradición judeocristiana.

La ideología moderna, por consiguiente, es una rama de *esta* masiva continuidad histórica en Occidente. Busca la unidad de lo real y lo ideal transformando el mundo de conformidad, de algún modo, con el bien. La visión trágica se acomoda a esta distinción en la vida cotidiana; acepta el fracaso del mundo en ser lo que debería ser, y brinda una gratificación compensatoria en la promesa de un mundo mejor después de la muerte o tiene rituales que proporcionan soluciones simbólicas a la tensión entre lo real y lo ideal. En cambio, la visión ideológica trata de unir *prácticamente* lo ideal y lo real, mediante la *práctica* cotidiana *en el mundo*. Entre la visión trágica, basada en el idealismo clásico grecojudeocristiano y la ideología racional y política de este mundo hubo la mediación histórica del último gran resurgimiento del celo religioso en Occidente, las diversas reformas protestantes, que, como señalamos antes, exaltaron el uso del trabajo como modo de reducir la angustia. Estas corrientes contribuyeron a transformar la magia en ciencia metódica «normal» y, también, a dar forma a una nueva política: la política como trabajo disciplinado gobernado por la concienzuda realización del ideal que constituye la unidad de teoría y práctica.

La visión ideológica, pues, se funda en el mismo idealismo que la visión trágica. Ambas suponen una escisión entre lo real y lo ideal, y ambas suponen cierto poder en las ideas que puede contribuir a superar esa escisión. En la visión trágica, sin embargo, la palabra y el ideal tienen el poder de ayudar mediante la reconciliación de los hombres con Lo Que Es, con un destino esencialmente inmutable, dando a los hombres la capacidad para *soportar* los defectos y desengaños del mundo. En la visión ideológica, se considera que la palabra y el ideal tienen el poder de cambiar prácticamente Lo Que Es, aquí, en este mundo, y se sugiere que este mundo es todo lo que existe, lo cual hace de los resultados que se obtengan en él una cuestión de cierta urgencia, si no de desesperación. Aunque fundada en la tradición judeocristiana, la ideología siempre seculariza la trascendencia.

5

Por último, necesitamos vincular la noción de lo ideológico con algo relacionado con la trágico, a saber, lo utópico. Desde luego, la idea del lazo de lo ideológico con lo utópico se debe a Karl Mannheim. Pero me apresuro a añadir que no es él la fuente responsable de mis ideas al respecto. No concibo en modo alguno lo ideológico como Mannheim, esto es, como sólo vinculado con la defensa del *statu quo,* y en contraste con lo utópico, como presumiblemente orientado hacia el futuro. Mi punto de vista especial es ver lo utópico como vinculado con lo trágico. En resumen, yo subrayaría que lo trágico y utópico comparten una estructura latente.

El carácter histórico de la ideología como modo de discurso racional es más visible si se la contrasta con lo trágico. Esta racionalidad de lo ideológico está ligada a su carácter de variante lingüística elaborada que genera alternativas, y puede, como tal, escapar a las definiciones meramente tradicionales de la realidad social. Esta racionalidad histórica de la ideología apunta en dos direcciones: una hacia el *mundo* mismo y otra hacia el *yo,* en tanto enfrentado al mundo. En el primer caso, la racionalidad de lo ideológico implica el predominio en declinación de las definiciones tradicionales y sagradas de la realidad social, lo que permite hacerlas *problemáticas* y examinarlas en lo ateniente a su verdad o lógica, y a si pueden ser de otro modo. En el segundo caso, la racionalidad de lo ideológico predica un yo que confíe en sí mismo y tenga suficiente potencia como para oponerse a las versiones familiares de la realidad y cuestionarlas, desafiarlas y sondearlas.

Desde este punto de vista, pues, lo ideológico no es sólo más activo que lo trágico, sino también más racional, al menos según sus propias normas. En efecto, no da por sentado «lo que es», sino que se empeña en hacerlo problemático. Al considerar el mundo, o partes de él, como deliberadamente transformable, lo ideológico supone que el mundo es susceptible de diagnóstico racional. Sin embargo, la más cabal racionalidad de lo ideológico sólo se hace visible ampliando el fondo contra el cual se lo contempla, de modo que incluya lo «utópico» tanto como lo trágico, y, sobre todo, para ver los lazos entre lo utópico y lo trágico. Ambos *comparten* ciertas estructuras, suposiciones y reglas. Si lo trágico y lo utópico están envueltos en una dialéctica llena de tensiones, también están hermanados en esta dialéctica; si lo utópico es *dis*continuo con lo trágico, también es profundamente *continuo* con ello. Lo utópico es, podríamos decir, lo trágico invertido.

Como lo trágico, lo utópico se basa en la escisión entre un ideal presuntamente trascendente y una definición presuntamente separada de la realidad social. La respuesta trágica a este abismo entre lo real y lo ideal es la evitación radical de un mundo supuestamente corrupto; esta evitación elude el riesgo de contaminación del ideal o del yo comprometido con él. La visión trágica implica una negativa, una «gran negativa» a entrar en «compromisos» con el mundo. La respuesta utópica, como la trágica, también trata de no comprometer el ideal y se niega a aceptar algo menos que el mundo ideal. Pero en lugar de rechazar el mundo defectuoso, lo utópico se lanza a una confrontación frontal con él, en un esfuerzo tendente a cambiarlo y a ponerlo en plena conformidad con el ideal. Así, lo utópico es «utópico» en tanto actúa como si esperara plenamente lograr *todo* lo que define como correcto e ideal. Lo utópico, pues, trata las adhesiones valorativas como un conjunto de exigencias «no negociables» a la realidad, exactamente como lo trágico; pero la utópico trata de *realizarlas en el mundo,* en lugar de proteger al ideal evitando el mundo. La visión utópica, luego, es la definición de la relación entre lo ideal y lo real en la cual este último es contemplado primariamente desde el punto de vista del primero y donde sólo el ideal dicta las instrucciones en términos de las cuales ha de actuarse sobre la realidad.

En la visión utópica, la diferencia entre lo real y lo ideal es definida como una *distancia* superable, continuamente reducible. Toda diferencia entre lo real y lo ideal es contemplada como una visión «borrosa» que puede (y debe) ser totalmente corregida de modo que los dos se conviertan en uno, y esto de un modo particular, a saber, desplazando la visión de lo real hasta que sea completamente isomórfica con la de lo ideal. Una de las paradojas de la concepción específicamente utópica es que, al tratar de eliminar toda distinción entre lo real y lo ideal, es incapaz de sentirse satisfecha ni siquiera por sus propios éxitos. En la medida en que lo utópico encarna exigencias no negociables sobre la realidad, por grandes que sean sus avances previos para salvar el abismo entre lo real y lo ideal, la grieta restante es experimentada como profundamente insatisfactoria, aunque sea más pequeña que nunca. Así, la visión utópica es no-histórica. No ve el presente desde el punto de vista de la situación anterior, sino del de las diferencias entre el presente y el ideal. La posición utópica, por ende, se halla en profunda tensión con *todo lo que es,* por mucho que sea una mejora con respecto al pasado. La actitud utópica, por tanto, puede hallar poco que le resulte gratificante, en el mundo o en su propia acción sobre el mundo.

Lo utópico tiene momentos de un optimismo aparentemente ilimitado sobre lo que puede lograrse en el mundo. Pero precisamente

porque no da importancia a lo realizado, se ve continuamente llevado al borde de una nueva desesperación y pesimismo, a los que es muy vulnerable, de modo que un resultado imprevisto de la lucha por realizar la visión utópica es regenerar la visión trágica. La búsqueda de la utopía prepara una regresión a la visión trágica.

En la visión utópica, cada avance hacia el ideal es inmediatamente la base para una reevaluación, en la que se enfoca nuevamente la diferencia restante entre lo real y lo ideal. Esta distancia es considerada precisamente como un suceso *no* temporal y como una *distancia* atemporal; como un alejamiento, más que como una *nueva* aproximación o siquiera como una distancia «restante»; pues «nuevo» y «restante» son adjetivos temporales y *toda* temporalización de la perspectiva incluirá una visión de lo que ya se ha realizado, la cual comprenderá la «mejora» tanto como lo que aún falta por hacer. Así, lo utópico, como lo trágico, acentúa la distancia entre «lo que es» y lo que debería ser. Lo trágico se separa y aleja de lo real, mientras que lo utópico incesantemente se desplaza hacia y contra lo real, y aspira a superarlo y transformarlo.

Lo utópico, por lo tanto, es una forma elevada y moralmente fundada de *anomia.* Es una insaciabilidad que no deriva de la *ausencia* de normas, sino de un absolutismo de las normas. El utopismo es la insaciabilidad que proviene de la destemporalización, en la que uno siempre se orienta hacia un futuro visto sólo en relación con lo-que-podría-ser, nunca en relación con lo-que-ha-sido. Lo utópico entraña una adhesión ahistórica a la perfectibilidad moral, o sea, a un moralismo absolutista. Así, es la adhesión al progreso *sin* historia, y por ende la anomia del progreso. El utopismo es la «revolución permanente» o la revolución cultural continua, fundada en un rechazo sin compromisos de lo que es.

Lo ideológico y lo utópico no son en modo alguno idénticos. Más bien, lo utópico es una patología de lo ideológico, no su condición normal. Ni trágica ni utópica, la visión ideológica supone una sensibilidad temporal, de «lo que es» visto como un punto (o un espacio) en una extensión lineal de tiempo, definido tanto por lo que está delante como por lo que ha sido antes, y en el que lo último es considerado como el fundamento implícjto de lo primero. Ni utópico ni trágico, lo ideológico se experimenta como imbuido de un sentido del «realismo práctico». No acepta lo que es, pero tampoco afirma una lucha incesante contra ello. Cree que algunos proyectos son, en verdad, realizables en el mundo. Cree que valen la pena. aunque sean limitados, aunque no sean perfectos, aunque dejen una distancia residual entre lo que es y lo que debería ser. A este res-

pecto, lo ideológico admite «compromisos» y posee un potencial intrínseco para el «oportunismo».

Lo trágico y lo utópico, pues, son hermanos. Son hermanos siameses unidos por la espalda. Si el primero es todo resignación, el segundo es una disposición a la cólera contra el mundo; pero ambos se fundan en el énfasis en la *distancia* entre «lo que es» y lo que debería ser, y en el rechazo del compromiso con ello. Vistos desde otro punto de mira, lo utópico y lo trágico son direcciones en que puede irrumpir lo ideológico.

Lo ideológico presupone que el mundo no es simple ni totalmente un objeto de *juicio moral.* Así, lo ideológico rechaza la concepción según la cual el mundo es un «gimnasio moral», un lugar en el que todo lo que los hombres necesitan hacer es flexionar su impulso moral y hacer juicios morales. Lo ideológico supone que el mundo tiene un ser propio. Lo que el mundo *es,* o se supone que es, origina una diferencia y afecta a nuestros esfuerzos por ponerlo en conformidad con nuestras normas morales, y puede limitar nuestra capacidad para realizar nuestros valores y afectar al *grado* en que los realicemos. Lo ideológico implica que lo que debe hacerse es en parte función de lo que *puede* hacerse y no sólo de nuestros ideales. Implica un límite a las exigencias de la moralidad. Afirma que lo que estamos moralmente obligados a hacer no depende solamente del juicio sobre lo correcto y lo bueno, sino también de lo *posible.* Afirma que las órdenes deben basarse en los informes. Lo ideológico incorpora la concepción kantiana de que «deber implica poder». Lo ideológico supone una *política* que incorpora la moralidad, pero la trasciende.

Lo ideológico, pues, muestra la racionalidad de la variante lingüística elaborada negándose a tomar el mundo como algo dado, y proponiéndose de considerarlo desde el punto de vista de lo que podría ser, contraponiendo el proyecto a la tradición, y en segundo lugar alentando *encuentros* con el mundo tales que, al tratar de aplicar el proyecto, también experimentamos una resistencia que alimenta el sentido de la realidad independiente y la importancia del otro; el mundo puede ahora convertirse en objeto de atención, como algo real separado de nosotros, y no como algo sencillamente contemplable desde nuestro punto de vista moral. Al limitar el alcance de nuestra repuesta moral al mundo, lo ideológico da más cabida a la autonomía de lo cognoscitivo, aunque lo vincule con supuestos morales y proyectos públicamente prolongados que, en algún supesto, deben *limitar* esa autonomía.

Capítulo 4

LA REVOLUCION EN LAS COMUNICACIONES: NOTICIAS, PUBLICO E IDEOLOGIA

Hay una profunda interconexión, como he observado antes, entre la nueva Epoca de la Ideología —la proliferación de las ideologías en los siglos XVIII y XIX— y la «revolución en las comunicaciones» basada en el desarrollo de la imprenta, las técnicas de impresión y la creciente producción de productos impresos. Las mayores ramificaciones de estos desarrollos, su alcance hacia atrás y hacia adelante en el tiempo, y a través de subsistemas sociales, han sido expuestas con excepcional claridad por Morse Peckham, a quien citaré extensamente a continuación.

1

Uno de los hechos más sorprendentes del siglo XIX, y quizá el tiempo muestre que también fue el más importante, ha sido la expansión de la población en la zona de la cultura europea occidental... Vestir a esta nueva población habría sido imposible —esto es, el mismo incremento de la población habría sido imposible— de no haber sido por el perfeccionamiento en el condado de Lancaster, Inglaterra, de la maquinaria para el hilado y la tejeduría del algodón, seguida poco después, en el decenio de 1790, por la invención en América de la desmotadora. Por vez primera se atenuó la perenne escasez de textiles de Europa...

Otra consecuencia de la producción de algodón fue... un subproducto del algodón... un enorme incremento en ropa gastada, o harapos. Los harapos fueron la materia prima de la industria del papel, que, mientras el lino fue la única fuente de harapos, sufrió una permanente escasez de materia prima. Había habido una consiguiente escasez de papel en Europa desde su invención en la tardía Edad Media que impidió la expansión de las industrias impresoras y edito-

riales. Los libros, que por razones económicas sólo podían usar parte del suministro de papel disponible, eran artículos de lujo, y sólo se imprimían ediciones de unos pocos cientos de ejemplares. La aparición del algodón hizo que desapareciera la escasez de materia prima para el papel.

No es de sorprenderse, pues, de que en la primera década del siglo XIX en Inglaterra se perfeccionase una máquina elaboradora de papel, bautizada con el nombre de los hombres que se dedicaron a desarrollarla, los hermanos Fourdrinier... Fue tan importante como la invención de la imprenta... Esta invención provocó toda una cadena de reacciones.

En primer término, la fabricación de papel pasó de ser un proceso manual a ser un proceso mecánico, efectuado mediante las energías recientemente explotadas del agua y el vapor. El papel se hizo barato y abundante. El paso siguiente fue aplicar el agua y el vapor a la imprenta, pues no hubiera tenido objeto mejorar el modelo original de la imprenta del siglo XV mientras no hubiera suficiente papel para que las prensas no estuvieran ociosas. Entonces lo hubo en cantidad suficiente, y también la imprenta entró en la revolución industrial. También la encuadernación pudo ser sacada provechosamente de la etapa de trabajo manual y convertida en un proceso mecánico. Las enormes cantidades de libros fabricados pudieron ser ventajosamente distribuidas a causa de las nuevas energías disponibles para el transporte.

Para 1830, la edición de libros había sufrido una revolución. La materia impresa era barata: por primera vez en la historia humana la alfabetización pudo ser extendida masivamente a todos los niveles de la población. En Inglaterra la población creció en una proporción de uno a cuatro, pero la población alfabetizada creció en una proporción de uno a treinta y dos. No sólo se transformó la fabricación de libros, sino también todo tipo de comunicaciones y registros que involucraran al papel: revistas, periódicos, cartas; la correspondencia y las órdenes comerciales, gubernamentales y militares... El siglo XIX experimentó una revolución en las comunicaciones que, si bien formó parte de la revolución industrial, tras vez haya sido el más importante de sus resultados [1].

1.1

Peckham señala una consecuencia sumamente importante para la escritura de la historia, el esfuerzo secular hasta entonces dominante e intelectualmente serio para explicar y describir el mundo social:

> La técnica del historiador se desarrolló siglos antes de la revolución en las comunicaciones. Fue un producto del hecho de que los documentos eran escasos. Una sola mente podía abarcarlos. Todos los documentos existentes de la antigua Grecia podían ser estudiados minuciosamente en unos pocos años. ... En consecuencia, tenemos un cuadro claro de la historia de la Grecia antigua. Esta claridad no es una consecuencia de nuestra comprensión, sino solamente del hecho de que hay tan poco para comprender. Cuando el historiador trata de abordar cualquier período posterior a la revolución en las comunicaciones, se encuentra perdido en un caos de documentos. Su técnica ya no le sirve... Se ve obligado a reconocer que la historia es una construcción; ya no puede engañarse y pensar que lo sucedido fue idéntico a lo registrado en un pequeño número de documentos existentes; no puede escapar a la conclusión de que su construcción es un instrumento que usa para organizar los documentos [2].

[1] Morse Peckham, *Beyond the Tragic Vision,* George Braziller, Uueva York, 1962, pp. 25-27.

Hubo, pues, un tremendo aumento en la información debido a la creciente disponibilidad de materiales impresos, periódicos o documentos oficiales. Este mero aumento de la información intensificó el problema de *procesar* la información y, sobre todo, de aclarar el significado de la información. Se hizo cada vez más problemático adquirir *significado,* no información.

Se hizo más claro que el significado no brota simplemente de la información misma, que no está dictado por el número de documentos, por los hechos o elementos de información, sino que depende, al menos *en parte,* de la previa adopción de esquemas conceptuales, teorías y perspectivas. Las diferencias en las descripciones informativas intra o inter*nacionales,* por ejemplo, se hizo evidente para lectores viajeros que podían comparar las diversas descripciones del «mismo» suceso. Así, pudo verse que el significado depende de los *intereses* —nacionales, políticos, religiosos y, enfáticamente, económicos— de editores y lectores. El mero incremento en la información y en la diversidad de los informes concernientes a «un» suceso engendró una nueva problemática pública: la necesidad de *significados* públicamente compartibles. La proliferación de las ideologías, la Epoca de la Ideología, fue una respuesta fundamental a la nueva revolución en las comunicaciones; fue, en parte, un esfuerzo para brindar significados allí donde el suministro global de información pública era mayor que nunca.

1.2

La Epoca de la Ideología, pues, puede ser considerada como esa proliferante producción de sistemas simbólicos que respondió al creciente mercado del significado; y, en particular, de significados *secularizados,* debido en parte a la declinación de los viejos sistemas valorativos y las religiones ligados al moribundo antiguo régimen, en parte a las nuevas estructuras sociales y sucesos revolucionarios que era menester sintetizar, y en gran parte (como he señalado antes) al mero aumento de los *elementos* de información que la revolución en las comunicaciones difundió en todas las direcciones.

Además, surgió la imagen fragmentada del mundo que es inherente a las «noticias» mismas. Como ha comentado Robert Park, las

[2] Ibid., pp. 27-28.

noticias tratan «... de sucesos aislados, y no intentan relacionarlos entre sí en forma de secuencias causales o teleológicas... Las noticias nos llegan... no en la forma de una historia continua, sino como una serie de incidentes independientes... de pequeñas comunicaciones independientes». Concentrado en la *novedad* de las noticias, cada relato informativo tiende a limitar la atención al presente, y de este modo origina la pérdida de esas conexiones con el pasado que es la «historia». Saca de contexto a los «sucesos».

Así, es coherente que la Epoca de la Ideología no sólo sea contemplada como una respuesta a la fragmentación de las noticias, sino también que corresponda al desarrollo moderno de la historia, al desarrollo de la historia *moderna,* que conecta los sucesos distantes con los cercanos en el tiempo, y, lo que es más novedoso, pronto induzca a interconectar los subsistemas aparentemente aislados de la sociedad, por ejemplo, a escribir sobre la relación entre la economía y la política. La interconexión de la economía y la política puede ahora ser proclamada como una especie de revelación, y la historia ya no es una crónica aislada de reyes y cortes. La nueva historia es *re*contextualizadora, como lo son las nuevas ideologías; todas buscan nuevos *contextos* que den significados .

2

Con la difusión de la alfabetización, la técnica de la imprenta y el surgimiento del periódico moderno, se produjo el desarrollo de la noción moderna de «noticia». En verdad, entre, digamos, 1780 y 1830 aproximadamente, el crecimiento de periódicos, boletines e informativos fue tan grande en Europa que apareció un fenómeno social fundamentalmente nuevo: el público lector de «noticias».

En Alemania, los periódicos comenzaron a aparecer con cierta regularidad ya a principios del siglo XVII. El primer periódico francés, *Gazette de France,* apareció en 1631. Entre 1700 y 1789 se fundaron en Francia unos 85 periódicos. La *London Gazette* apareció en 1665, con artículos de Jonathan Swift y Daniel Defoe, entre otros, y en 1774 había siete diarios londinenses. Ya a mediados del siglo XVIII se vendieron en Gran Bretaña unos 7 1/2 millones de periódicos, y en 1830 llegaron casi a 25.000.000. Robert E. Park señala que «el primer periódico de América, al menos el primer periódico que duró más allá del primer número, fue *The Boston News Letter*... publicado por el director general de correos».

Al principio tales publicaciones solían combinar los comentarios sobre literatura con las «noticias». Pero en 1830 predominaban las

noticias, cuando los parlamentos y los centros políticos despertaron mayor interés y la expansión de los mercados en sistemas nacionales e internacionales hizo que sucesos distantes pudieran afectar a los precios y suministros locales. Los nuevos medios informativos, entonces, atrajeron a diversos públicos, como un periódico de Leipzig (1725-26) escrito para mujeres, y alrededor de 1830 comenzaron a aparecer periódicos obreros en Londres y París (por ejemplo, *Le Populaire* y *L'Atelier*). Ya en 1620 Ben Jonson había descrito a los suscritores a sus boletines como personas «de todos los rangos y religiones». Posteriormente, y con la creación de distintos departamentos y crónicas dentro de cada periódico, éste se difundió por diferentes «públicos», que se fundieron y conectaron entre sí a través de la «composición» del periódico. La tipografía y la composición se convirtieron en modos visuales de organizar significados y públicos.

2.1

El surgimiento de los medios masivos de información y del «público» son procesos mutuamente constructivos. Un «público» surge cuando se debilita la relación entre la cultura y las pautas de interacción social. Los «grupos» tradicionales se caracterizan por la asociación y apoyo mutuo de ambos elementos; por el hecho de que sus miembros tienen entre sí interacciones sociales pautadas que, a su vez, favorecen entre ellos la comprensión común y los intereses compartidos, lo cual, a su turno, facilita la interacción, y así sucesivamente Un «público» es «una cantidad de personas expuestas a los mismos estímulos sociales» y que tienen algo en común, aunque sin estar en una interacción persistente unas con otras. (John Bennett y Melvin Tumin.) Los «públicos» son personas que no necesitan estar «copresentes», a la «vista y oído unas de otras». (E. B. Reuter y C. W. Hart.)

En la mayoría de las sociedades tradicionales, sin embargo, los mercados y las fiestas constituían las estructuras básicas especializadas que periódicamente difundían información al conjunto de la comunidad, entre los extranjeros o los miembros de las diferentes familias; y esta información, por supuesto, era transmitida oralmente, en una conversación frente a frente sutentada en el contexto, que permitía los *feedbacks* aclaradores y la interrogación. Con el crecimiento de los medios masivos de información, ejemplificados al principio por la imprenta, muchas personas quedaron entonces expuestas a un flujo continuo de información, más o menos al mismo tiempo. La información se *des*contextualizó, pues debía ser inteligible, inte-

resante y convincente aun para personas de diversa formación y distintos intereses, personas que no se conocen entre sí ni se encuentran o interactúan.

Con el crecimiento de los medios masivos de comunicación, la interacción social ya no fue un requisito importante para la comunidad cultural. Las personas pudieron compartir información y orientaciones, datos y valores, sin conocimiento mutuo e interacción. Surge entonces el problema de cómo las personas pueden evaluar la información. Las creencias compartidas que la gente define como verdaderas y valiosas ahora pueden ser controladas desde una distancia remota, exterior a las personas que comparten las creencias. A medida que el control de los medios informativos se centraliza y se extiende su alcance, los valores y las definiciones rivales de la realidad ya no se enfrentan; la persuasión racional es menos necesaria, y la manipulación desde una fuente central puede sustituir a la persuasión voluntaria.

Hablando en términos históricos, pues, un «público» consiste en personas que habitualmente obtienen sus noticias y orientaciones de medios masivos impersonales de información, donde disponen de diversas informaciones y orientaciones difundidas por empresarios individuales u organizaciones corporativas rivales, y donde esta diversidad aumenta la *plática* entre los que comparten noticias, pero buscan un consenso en lo concerniente a su significado. Este es un público *burgués*.

Un público *«socialista»* difiere en que la plática es generada por las lagunas comúnmente comprendidas de las noticias, por la desconfianza hacia la univocidad de las noticias y por la dificultad inmensamente mayor para expresar interpretaciones divergentes de las sancionadas oficialmente, a causa de la falta de apoyo *abierto* a las opiniones discrepantes (o desviadas). Un público burgués, evidentemente, tiene sus límites en los intereses de la propiedad, los supuestos culturales moldeados por la clase y la formación educacional; pero también apoya la diversidad, la excentricidad y la discrepancia entre las personas concediendo a los desviados la validación consensual sustentadora de un órgano público, por pequeño y pobremente apoyado que sea.

2.2

Los periódicos refuerzan el incremento de la racionalidad pública de ciertas maneras obvias. Primero, brindan una mayor información. Esta trasciende la situación local, va más allá de ella para proporcionar información sobre sucesos distantes. Así, las noticias tienen una influencia cosmopolitizadora, pues permite a las personas escapar de los supuestos parroquiales y, de este modo, *comparar* sus condiciones con otras. Las noticias permiten definir como «realistas» las alternativas, mostrando que ya existen condiciones diferentes y alentando la trascendencia de lo inmediato y local. Las noticias también permiten a los hombres ver qué puede estar por suceder, al modo, en parte, en que un «informe meteorológico» permite ajustes basados en una tosca extrapolación, limitando así los costes posibles o logrando mayores ganancias. Las noticias de por sí, pues, refuerzan la racionalidad de estas diversas formas.

El aumento de las noticias y la información también reforzaron la racionalidad a comienzos del período burgués por la manera como se llegó a estructurar las noticias, por la separación de las noticias y los editoriales, y porque los periódicos rivales podían presentar diferentes informes sobre el mismo suceso. Ambas circunstancias fueron favorecidas por la búsqueda burguesa de beneficios y la empresa competitiva.

Las noticias fueron separadas de la política editorial en parte porque una promoción «imprudente» de la política del periódico podía ofender a su mercado y limitarlo. Esto adquirió mucha mayor importancia a medida que se fundió la publicidad, que aumentó la preocupación por el número de lectores y vinculó claramente los ingresos provientes de los anuncios con la mera cantidad de lectores. Esto, pues, frena la unilateral promoción de una política por el director y separa la presencia de noticias del editorial. En verdad, hasta puede supeditar las noticias y la opinión editorial a los entretenimientos: los escritores de artículos, los relatos «de interés humano», los cuentos románticos para las «damas», deportes para los «caballeros». A medida que los entretenimientos se desarrollan, la función del periódico como fuente de racionalidad es socavada profundamente. Pero hasta entonces, y en tanto los períodicos presenten una información que requiere interpretación, promueven la discusión y el diálogo racional.

2.3

Fundamental en el precursor análisis del público y de la noticia efectuado por la «Escuela de Chicago» era el hecho de que la noticia *construye* un público al estimular la conversación cara a cara. La plática se intensificó para resolver las incertidumbres acerca del

significado de las noticias, proviniera tal incertidumbre de lagunas en la información o de descripciones en conflicto.

Pero tal plática supone motivos para la clarificación. Estos, a su vez, suponen un *interés* en integrar la información a menudo fragmentada que caracteriza a las noticias, los informes variados, ambiguos o contradictorios de las noticias. En el fondo, el sistema presuponía: la dependencia del editor de la venta exitosa de su producto, lo cual requería *interesar* a su público y crear un gran mercado; un sistema socio-económico-político que diese cabida a una multiplicidad de productores semiautónomos relacionados con la impresión, edición, los mercados y la distribución, libres de comprar escritos y escritores cuya obra juzgasen apropiada para ser vendida con beneficio. También supone escritores que puedan vender sus escritos en un mercado de trabajo y que, por tanto, puedan evitar la censura de un editor recurriendo a otro editor rival; o incluso que puedan ser publicados por un editor que discrepe de sus opiniones sencillamente porque ellos incrementarán la venta del periódico.

La racionalidad burguesa trascendió la racionalidad de la Antigüedad clásica principalmente porque se fundó en una nueva tecnología. Los sistemas de clase de la sociedad esclavista clásica y de la sociedad capitalista suponen ambos la exclusión de grandes sectores de la sociedad de la participación en el diálogo público racional. Los límites de la racionalidad en ambos sitemas de clase eran, en parte, los intereses de clase y de propiedad de las clases dominantes, los propietarios de esclavos y la burguesía.

Sin embargo, en el caso de los griegos hay escasos *indicios,* o ninguno, de que hubieran considerado alguna vez la esclavitud como una institución problemática abierta a la discusión pública, excepto en la medida en que estaba implicada en la política de solidaridad griega contra los persas. Si bien algunos se oponían a la esclavitud de griegos por griegos, en cambio, la esclavización de «bárbaros» nunca parece haber sido cuestionada públicamente en la Antigüedad clásica, ni la institución de la esclavitud como tal. La sociedad burguesa, por el contrario, rápidamente dio origen a una crítica pública de sus supuestos fundamentales sobre la propiedad. A diferencia de la Antigüedad clásica, plantó con impresionante celeridad «las semillas de su propia destrucción». Apenas terminada la Revolución Francesa, se anunció la misión liberadora del proletariado. En verdad, ésta había sido parcialmente anticipada y proclamada por la «conspiración de los iguales» de Babeuf, en medio mismo de la revolución.

Los públicos suponen el desarrollo del discurso racional porque implican la existencia de un espacio despejado y seguro en la comunidad, disponible para el discurso *cara a cara* concerniente a un cuerpo compartido de información, motivado por la búsqueda de una interpretación de las noticias compartidas. Tal discurso es «racional» precisamente en el sentido de que es *crítico,* lo cual significa que lo dicho puede ser cuestionado, *negado* y *contradicho.* Esto, a su vez, sólo es posible si la gente puede hablar «abiertamente», sin temor a las sanciones, aparte de las impuestas por una lógica deficiente y la facticidad del lenguaje, y sólo en la medida en que tales sanciones sean impuestas por cohablantes de carácter *privado.* Así la racionalidad del discurso «público» depende de la posibilidad previa de separar a los hablantes de sus poderes y privilegios normales en la sociedad, especialmente en el sistema de clases, y de definir exitosamente estos poderes y privilegios como irrelevantes para la calidad de su discurso. Los públicos exigen que los hombres sean tratados como personas «particulares».

2.4

La conversación basada en la noticia, como vehículo de racionalidad pública, pues, depende de modo importante de la *ausencia* de espías, informantes y censores estatales, y de una policía secreta instruida gubernamentalmente para descubrir la herejía, la disidencia o la inmoralidad.

Así pues, el sistema de clases y el Estado deben ser *ambos* excluidos del diálogo para que el público actualice su potencial de racionalidad crítica. Toda transformación del sistema de clases solamente, por lo tanto, *no* conseguirá establecer la racionalidad pública si al mismo tiempo no impide que el *Estado* deje de vigilar y castigar las expresiones disidentes, o al menos no impide la vigilancia como actividad rutinaria que no exige una justificación extraordinaria. Es éste el sentido en que, no sólo el poder de clase, sino *toda* fuente de dominación social, inhibe el diálogo y socava la racionalidad.

El surgimiento de un público en la sociedad burguesa implicó, evidentemente, la interacción del incremento de las noticias, los medios y técnicas de impresión y un espacio despejado y seguro en el cual realizar la *conversación frente a frente.* Este proceso comienza en la sociedad aristocrática liberal, mucho antes de la revolución burguesa. Empieza en los salones aristocráticos y sólo más tarde es «democratizado» con la aparición de los cafés públicos en la sociedad burguesa, los lugares donde un grupo limitado podía reunirse y conversar sin temor al esnobismo de clase o los espías de la policía. En el caso del salón, por supuesto la conversación concerniente a

asuntos públicos está dentro del ámbito de una casa *privada* y es una forma de entretenimiento común. Era menester ser invitado, de lo contrario no se podía participar. Esto significaba que la conversación estaba limitada por el requisito tácito de que no perjudicara la amenidad y el «buen gusto», definidos por una anfitriona que presidía la reunión. Esto, a su vez, significaba que la racionalidad estaba tácitamente limitada por las maneras y el tacto compartidos por la *clase.* (Sobre estas cuestiones, es superlativo el libro de Lewis Coser *Hombres de ideas.*)

Con la aparición del café público, abierto a todos por el precio de admisión, sólo subsistió un límite fundamental a la participación, y que fue el límite sobre la racionalidad que había persistido desde la Antigüedad: el ocio. Gastar el tiempo en un café conversando con otros implicaba, si era durante el *día,* que no se debía dar cuenta a otros del propio tiempo. Implicaba que «uno» era su propio «amo», porque se era un reputado profesional o empresario independiente, o un «bohemio» de dudosa reputación que había rechazado una ocupación rutinaria y/o un estudiante mantenido por otros. Es importante agregar que hasta un empresario rico que emplease a otros podía estar excluido de tal participación en razón de su necesidad (o deseo) de supervisar activamente a aquellos a quienes empleaba.

2.5

Pasar el tiempo en un café conversando con otros también suponía, sobre todo si era una actividad *nocturna,* que se trataba de un grupo dominado por los hombres. La presencia en el café presuponía un sistema familiar de hogares dominados por hombres y de los que éstos podían salir o entrar a voluntad, sin que tuvieran que participar en el cuidado de los niños o el mantenimiento de la casa. El público burgués, por tanto, no sólo tenía una base de clase, sino que también se fundaba en un *sistema familiar patriarcal.* Estaba formado principalmente por aquellos que gozaban de privilegios no sólo económicos *sino también* sexuales.

Tanto en la sociedad burguesa como en la Antigüedad clásica, la racionalidad pública se basa en el privilegio de clase y en la indiscutida dominación masculina en la familia. Ambos brindaban ese requisito indispensable para el discurso racional: el ocio, la libertad de la labor doméstica y el trabajo, y la libertad de hacer lo que se quiera con el «tiempo libre» sin el control o el permiso de otro. El sometimiento patriarcal de las mujeres y la propedad privada, pues,

fueron las inconfundibles condiciones y límites del desarrollo posterior a la Ilustración de la racionalidad pública en la sociedad burguesa.

La existencia de editores-propietarios también engendró un conjunto de límites dentro del cual no fue totalmente real la distinción entre editoriales y noticias; pues, a fin de cuentas, el propietario era el que contrataba al editorialista y a los jefes de departamento. Pero el mero problema de la rentabilidad imponía sus propias restricciones. Hizo que el editor no pudiera contratar ni publicar solamente en función de sus preferencias ideológicas. Precisamente porque el editor era un capitalista y estaba sujeto a los imperativos de la rentabilidad y la competencia, tuvo que *limitar* su impulso a infundir en las noticias sus opiniones ideológicas. Era decisiva la consideración de imprimir lo que no ofendiera a otros y pudiera venderse y rendir un beneficio.

2.6

Las ideologías sirven para generar «movimientos sociales» dentro del público mediante los periódicos y otros medios informativos. Esos movimientos son sectores del público comprometidos con un proyecto público común y una común identidad social. Los movimientos son esos sectores del público sensibles a los esfuerzos movilizadores de las ideologías; comparten una ideología que, de un lado, interpreta las noticias y, del otro, proporciona una conciencia de su propia identidad social a partir de los informes de los medios informativos. Las noticias engendran identidades sociales centradas en la ideología, identidades que a su vez son ahora construidas y definidas por los medios informativos. Así, en el mundo moderno los movimientos sociales se construyen en base a la ideología y las noticias.

En verdad, entre la posterior difusión de un movimiento social y la anterior formulación de una ideología a menudo se produce la organización y creación de un periódico. En el período de la consolidación de la burguesía, los periódicos eran con frecuencia instrumentos de los partidos; y con frecuencia los partidos eran movilizados y organizados mediante los periódicos. El partido moderno, que es la estable *organización* de cuadros y la élite de un movimiento, es promovido por el periódico y sus adhesiones e intereses; en muchos casos, los periódicos son esencialmente órganos partidarios, «domésticos».

Los directores de periódicos a menudo se desempeñan también como publicistas y jefes de partido. Una manera en que el cuadro del partido podía ganarse la vida y disponer de tiempo para las tareas

partidarias era trabajar como periodista o publicista del partido. Nadie comprendió esto mejor que V. I. Lenin, quien trató deliberadamente de formar cuadros marxistas en Rusia mediante la táctica específica de lanzar un periódico, que recibió el apropiado nombre de *Iskra, La Chispa,* que ponía de relieve su significación mediadora. Análogamente, una de las razones de que Marx y Engels nunca fueran *líderes* activos de partidos socialistas de masas (sino que sólo fueron «asesores de prestigio») fue que se *negaron* a ser directores de periódicos partidistas, aun de periódicos socialistas [3].

2.7

El significado del «público» se desarrolló a la par de la idea socialmente emergente de lo «privado». Las relaciones entre ambos, sin embargo, no son siempre las mismas en todos los países. En su forma típica, en la Francia de los siglos XVIII y XIX, la relación era tal que lo «privado» constituía el complemento y el fundamento de un «público». En Alemania, lo privado era a menudo un *sustituto* del público, un lugar del «espíritu» donde se podía ser libre, aunque no abiertamente libre en el discurso público. Aquí, lo privado es compensatorio, un premio consuelo por la ausencia de un público. Y aun esto es más complicado de lo que podría parecer, pues aquí lo privado no es la *ausencia* de todo diálogo, sino *intenso diálogo* limitado a los amigos e íntimos. La exaltación alemana de la *innerlichkeit* (interioridad) en el siglo XIX, en efecto, hacía del espíritu (la conciencia) y la amistad íntima un lugar de retiro santificado de las represiones y peligros de un discurso verdaderamente público. En el caso francés, se tendía a aislar la vida privada de las tensiones de lo público, sobre todo para impedir que los compromisos públicos de uno invadieran la familia nuclear.

En Inglaterra, desde luego, la escuela «pública» no está libremente abierta a todos, sino que es una escuela alejada del hogar y, por ende, de la supervisión directa de los padres. Aquí «público» es lo que está fuera de la familia y, por tanto, coincide con la interpretación francesa. En realidad, la situación alemana no difiere tanto en su *comprensión* de lo público como en su capacidad de *aplicarla.* En

[3] Así, Engels observa en una carta del 18 de noviembre de 1892 escrita a August Bebel: «Marx y yo siempre estuvimos de acuerdo en no aceptar jamás tal posición [la de director de un periódico de partido] y sólo trabajar para un periódico financieramente independiente aun del Partido mismo.» Consideraban a ésta como una «posición infructuosa» que inhibía su libertad de discusión. Cf. A. Bebel, *Briefe an Bebel,* Berlín, DDR, 1958.

buena parte de la vida alemana del siglo XIX se produce la atrofia sociológica de lo público. En parte, el actual énfasis de la Escuela Crítica en la «competencia comunicativa» de ego-y-alter parece continuar esta tradición y, el exaltar al primitivo público burgués, rebaja el valor del público presente y tiende a concebir la «libertad» *aparte* del *público.* La libertad de «la situación lingüística ideal», con su «competencia comunicativa», no es una conciencia *en* la mente, sino que reside en la comunión íntima de una pareja abstracta, intemporal y tecnológicamente inocente.

Así, lo público y lo privado se desarrollan juntos. Hacer «públicas» las cuestiones significa abrirlas aun a aquellos a quienes no se conoce personalmente, a quienes de ordinario no están al alcance de la visión y la audición de uno. En el nivel paradigmático, hacer públicas las cosas es llevarlas (o permitirlas que salgan) fuera de la *familia,* donde todo está a la vista y oído de otros, y que construye un contexto para la comunicación que, en consecuencia, puede ser crítico, alusivo y aparentemente vago. El simultáneo desarrollo de lo privado supone el desarrollo de un límite al poder de lo público, la erección de una primera frontera que lo público no puede traspasar. Uno puede ser un ser público, con todo el agotamiento y la tensión que ello engendra, sólo porque hay un lugar en el que uno puede hallar apoyo para los esfuerzos que no han logrado apoyo público. El ámbito privado era un lugar donde uno podía decir lo que callaba en público a un oyente comprensivo y convalidador.

Hablando en términos estructurales, esto suponía (1) o bien un sistema familiar patriarcal dentro del cual (a veces) mujeres e hijos amados pero comúnmente sometidos ayudaban al marido-padre a redefinir sus derrotas, originando reevaluaciones privadas favorables de veredictos públicos desfavorables; (2) o bien podía también suponer un sistema de *heterae* bien informadas y cultas, como el que perfeccionaron los antiguos griegos —las *heterae* eran una fuerza que contribuyó a mantener el discurso racional público en la antigua Grecia [4]— pero que una burguesía no podía admitir; (3) o bien el desarrollo de estrechas amistades masculinas como marco de la expresión intelectual íntima, que también supone (como en la antigua Grecia y en la moderna sociedad burguesa) un sistema familiar dominado por el hombre. Así, el fortalecimiento de la esfera de lo privado es, en estas condiciones, necesario (no antitético) para el fortalecimiento de lo público.

[4] Cf. la discusión sobre «tensiones interpersonales y homosexualidad», en A. W. Gouldner, *Enter Plato,* Basic Books, Nueva York, 1965, pp. 69 y sigs.

2.5

Lo público es una esfera ante la que uno es responsable, pero reposa en un sistema familiar privado en el que los hombres dominantes sólo son responsables ante otros miembros de la familia en un grado muy limitado. Ser «responsable» significa que uno puede ser *obligado* a revelar *lo que* ha hecho y *por qué* lo ha hecho; de este modo, la acción y la razón de ella están abiertas a la crítica por extraños que tienen menos inhibiciones para exigir justificación y fundamentos razonables. Dada la dependencia mutua, el afecto y el tacto en los grupos familiares, y dado el poder de los hombres en ellos, hay estrictos límites a las cuestiones que se plantearán a sus varones. A la inversa, dada la *falta* de afecto, dependencia emocional, tacto y poder directo de unos sobre otros, habrá menos restricciones a lo que puede ser cuestionado en público.

Los públicos, en este sentido, no tienen trabas para plantear cuestiones y exigir justificaciones concernientes a cursos de conductas; por lo tanto, estos serán protegidos de la exigencia de justificación racional por el uso de una importante táctica; el ocultamiento y el secreto. Esto, a su vez, engendra inevitables presiones para la censura, particularmente en un mundo de medios informativos senil* autónomos,

Pero ¿por qué, cabria preguntarse, el ámbito de lo privado (y, por ende, el familiar) ha de restringir el flujo de información y limitar la exigencia de responsabilidad? Primero, porque los *intereses* de las personas particulares y sus familias pueden entrar en conflicto con los intereses de otras personas particulares y sus familias; porque (o cuando), en cierta medida, todos juegan a un juego de suma cerp unos contra otros; y también porque se comportan de un modo que se opone a los interese? del grupo como un todo o del Estado. Por debajo del crecimiento de lo privado, pues, había un individualismo posesivo y autoprotector enraizado en un sistema propiedad privada competitiva. Esta integración del sistema familiar patriarcal a un sistema de propiedad privada fue la base fundamental de lo privado, una esfera que no debía rutinariamente dar explicación de sí misma, brindando información sobre su conducta o justificación de ella. La propiedad privada y el patriarcado fueron, pues, indirectamente, el fundamento de lo *público*. Porque si bien la esfera privada limitaba lo público, por este hecho mismo también apoyaba y protegía a la esfera pública, en la cual al menos de algunas cosas debía darse cuenta y se podía someterlas a un discurso racional abierto.

La esfera pública burguesa constituyó uno de los grandes avances históricos en la racionalidad. Impidió firmemente tratar la comuni-

dad y el Estado como el asunto privado de un grupo único de notables, Puesto que en este enclave de lo privado concurren dos importantes intereses (la propiedad y el patriarcado), la crítica del orden burgués a menudo comenzó con un ataque a ambos.

£1 caso más notable de esto fue el de los sansimonianos, quienes íueron los incubadores de la critica socialista de la propiedad y la familia, y quienes lanzaron una «vertiginosa» discusión interna sobre el «amor libre» y la monogamia. A pesar de su espíritu aristocrático, los románticos alemanes o franceses son en verdad una fuerza fundamentalmente progresiva porque heredaron este aspecto del movimiento dual; la crítica del patriarcado y la represión patriarcal en nombre de la espontaneidad y libertad de los sexos* Así, el *romanticismo» subvierte y rechaza de plano el derecho del sistema familiar a controlar las relaciones entre los sexos y, muy particularmente, el papel subordinado de la mujer. £1 romanticismo destruye claramente el derecho masculino, patriarcal, de asignar las mujeres. La «contracultura» moderna, como rechazo de las responsabilidades sociales y fuerza ¿política, tiene uno de sus centros en esta permanente crítica del patriarcado, fundada desde hace tiempo en el romanticismo.

La fantasía (ambivalente) del burgués del siglo xix, a saber, que el comunismo implicaba la comunización de las mujeres, no menos que de la propiedad (o como otra forma de propiedad), no era totalmente absurda. Era la contrapartida burguesa del empuje sansimoniano. Se estaba haciendo claro para todos que el sistema de la propiedad estaba protegido dentro de una esfera privada nucleada por la familia patriarcal. Pero correspondientemente, el esfuerzo para hacer respetable el socialismo moderno para un público *masculino* llevó a la postergación represiva del tema de la emancipación del patriarcado.

A pesar de ocasionales alusiones a la «cuestión femenina», el socialismo progresó principalmente como un sistema de política publica del que las mujeres estaban excluidas en su mayoría, excepto como auxiliares o como símbolos de emancipación. (Esto es penosamente visible en eí propio hogar de Marx, quien tuvo un hijo con Helene Demuth, la sirvienta enviada como un «presente» por su suegra, y luego la obligó a sacar al niño de la casa)[5].

La esfera privada, pues, es al mismo tiempo el cimiento y el límite de lo público. La esfera privada es, por una parte, un ámbito del que está excluida la racionalidad pública y donde *no* es menester

[s] Se hallará el detalle de esta trágica historia en Yvonne Kapp, *Eleonor Marx, Vol. 1, 18H–1883,* Lawrence & Wishart, Londres, 1972,

dar ciertas razones; por la otra, es una base para la resistencia a una esfera pública que puede llegar a ser suficientemente poderosa como para invadir y controlar a la persona. Así, el destino de la esfera privada y de la pública es inextricable. No puede haber ninguna transformación de la esfera pública que no sea al mismo tiempo una transformación de la privada.

En parte, el socialismo moderno es un intento de sacar la producción, la propiedad productiva y el trabajo del control de la esfera privada y reconstruirlos como cosa pública. Pero con esto se derrumba la base en la propiedad de la familia burguesa. Ahora la familia se hace pasible de la manipulación e intervención directa por parte del Estado. Como esfera privada para la reparación y mantenimiento de identidades sociales, especialmente los egos masculinos, la familia queda socavada. El monopolio y la ejecución del interés público está ahora en manos del Estado. Lo «público», como algo que vincula pero también sirve de parachoques entre el sistema familiar y el Estado, es desquiciado. Con la destrucción de lo público como una red casi autónoma de discusión, el sistema familiar se convierte cada vez más en un instrumento directo del aparato estatal, y puede servir cada vez menos de estación para la reparación del ego y de grupo para la formación de identidades. La familia tiene cada vez menos una función social; ahora es menos capaz de servir como un enclave que apoya silenciosamente la resistencia de los individuos y les ayuda a decir «no» a las exigencias del Estado y los medios informativos. La declinación de la esfera de lo privado fundada en la familia, junto con la declinación de la esfera de lo público basada en la propiedad, significa que la fuerza sobreviviente en el control de este campo social pulverizado es el Estado; se convierte en su instrumento movilizador en la comunidad, el partido «de vanguardia», y en la fusión institucional de ambos, el partido-Estado, el «Estado integral», en palabras de Max Horkheimer.

3

Los hombres y mujeres que escribían y leían ideologías diferían de las anteriores personas cultas en que eran un *público lector de noticias*. Su ambiente simbólico fue profunda y radicalmente alterado por la ascendente revolución en las comunicaciones basada en la proliferación de la palabra impresa. Las ideologías, pues, pueden ser definidas también como sistemas simbólicos engendrados por, e inteligibles para, personas cuya relación con la vida cotidiana recibe la mediación de sus lecturas —de periódicos, diarios o libros— y por

el concepto general en desarrollo de «noticias», así como por los «elementos» específicos y concretos de noticias que ahora transmiten en forma creciente los medios informativos en crecimiento, y se funda en la experiencia de la vida como sucesos sacados de contexto. Las ideologías nacientes se caracterizan por su discurso referente al mundo, de un lado, y por su tácita confianza en los informes sobre el mundo social, del otro. Las ideologías no se basan en la experiencia de una vida cotidiana inmediata, con sus lenguajes ordinarios. No se basan en lo que podríamos llamar un «localismo» inmediato y dado por sentado. Entre la vida cotidiana y las ideologías recientemente propuestas estaban ahora los periódicos y otros medios masivos de comunicación que definían selectivamente problemas, fragmentaban la experiencia en forma de «sucesos», enfocaban la atención «pública» y daban noticia de sucesos distantes, lo que suponía definirlos como de relevancia local, superando el provincialismo y fortaleciendo el «cosmopolitismo».

A medida que se difunden los medios masivos de información, se abre una creciente separación entre la información (o conocimiento) y las actitudes y sentimientos —la estructura afectiva— con las que esa información se relaciona. Esto implica, desde cirta perspectiva, que los sistemas de información se vuelven *relativamente* libres del contexto, o al menos más libres de los límites impuestos por la acción de la estructura *afectiva* en la comunicación cara a cara.

En la conversación directa, no sólo se comunica información, sino también interpretaciones, orientaciones y nociones apropiadas de lo que debe hacerse. Las órdenes se transmiten con claridad y fuerza, junto con los informes. La conversación cara a cara permite la realimentación directa, con la cual puede generarse una considerable presión tendente a modificar sentimientos de una manera definida como apropiada a los informes. En la conversación frente a frente, la orden y el informe se contextualizan mutuamente y es más fácil llevarlos a una integración en la que cada uno apoya al otro. Pero con los medios masivos de información crecen las posibilidades de una separación de ambos. Dada la ausencia de realimentación, o la baja realimentación, no hay ninguna manera de que los medios informativos puedan saber si sus informes han provocado los sentimientos apropiados. Y aunque lo supieran, es poco lo que pueden hacer para inducir respuestas aprobatorias o desaprobatorias, para sentimientos apropiados o impropios. Sin duda, los medios informativos *desean* ordenar acciones apropiadas y provocar sentimientos coherentes con sus noticias; pero la transmisión de información está ahora aislada de una pauta multimodal de interacción social y realimentación que pudiera realizar esa intención. Así, «los hallazgos de la investigación

indican que los *medios masivos de información* pueden modificar efectivamente los conocimientos (esto es, aumentar el conocimiento), pero es más probable que la comunicación interpersonal sea efectiva cuando el cambio de actitud es la meta...» [6]

Ciertamente, existe una permanente tendencia a responder selectivamente a la información, admitiendo la información concordante con la estructura afectiva existente y filtrando la información que no concuerda con ella. Esto *mantendría* la integración del conocimiento y el sentimiento, si ello fuera todo lo involucrado. Pero las noticias son un fenómeno social público (y que engendra lo público). Provocan la atención pública y estimula la conversación. Así, el mero conocimiento de noticias, independientemente de sus implicaciones para la estructura afectiva, influye en las posiblidades de participación pública de las personas, de la pertenencia y la evaluación de grupos, y finalmente influye en las identidades sociales de las personas. De este modo, las personas se ven *obligadas* a conocer noticias, aunque *no* estén en consonancia con su estructura afectiva previa, y aunque prefieren olvidarlas. En verdad, las personas pueden verse obligadas a conocer noticias para poder oponerse a las interpretaciones adversas a sus sentimientos y creencias.

Las noticias, pues, fomentan una *des*contextualización de la afectividad y la información. Estas se hacen ahora relativamente libres del contexto, y existe la creciente posibilidad de una disonancia entre la estructura afectiva y el conocimiento. En esta discrepancia engendrada por las noticias se funda el sentido moderno de la disparidad entre el «es» y el «debería», entre la teoría y la práctica, y entre los hechos y los valores.

Las ideologías, pues, nunca se fundan en una vida cotidiana no interpretada. Ni se basan sencillamente en las interpretaciones orales de la vida cotidiana dichas en lenguajes ordinarios. Las ideologías siempre suponen tácitamente las interpretaciones impresas de la vida cotidiana llamadas «noticias». Por ello, no son meros comentarios sobre lo que está *sucediendo,* sino también sobre lo que las noticias *dicen* que está sucediendo. Las ideologías son siempre textos sobre textos a la manera de los palimpsestos, no menos que comentarios atinentes al mundo sobre la «vida».

Marx subtituló *Das Kapital* «Crítica de la Economía Política», esto es, de los *libros* y *artículos* publicados por los economistas liberales. Buena parte de la comprensión de Marx del funcionamiento

[6] E. M. Rogers, «Mass Media and Interpersonal Communication», E. de Sola Pool y otros, comps., *Handbook of Communication,* Rand McNally, Chicago, 1973, p. 291.

concreto del capitalismo se basó en su *lectura* de libros, diarios, periódicos y las investigaciones parlamentarias publicadas en los «libros azules». Era Federico Engels, ahora convertido en el chivo emisario por los «pecados contra la filosofía» cometidos por el marxismo, quien conocía el capitalismo desde dentro, como observador participante, por su experiencia como administrador de la empresa algodonera de su padre y por su estudio directo de la situación de la clase obrera en Manchester, que fue en sí mismo un notable reportaje. (Por supuesto, no fueron solamente las ideologías las que se basaron en las noticias, sino también muchos novelistas, los más típicos de los cuales probablemente sean Emile Zola y Theodore Dreiser.)

3.1

Se desarrolla una interesante dialéctica entre las noticias y la vida cotidiana. La «noticia» es aquello que *no* es rutinario y constituye una información *todavía* no conocida. No es las rutinas y ritmos fundamentales de la vida cotidiana, de la familia y el trabajo, sino lo destacado, lo que se aparta más o menos de ellos. La noticia, pues, divide tácitamente el mundo social en (1) las regularidades vistas-pero-inobservadas de la vida cotidiana, y (2) la «noticia» que *es* lo destacado —visto, observado y públicamente comentado— o lo que se *aparta* de esas regularidades. Así como la noticia concentra la atención, también la desvía. Por ello, a la par que informa, también censura y oculta aspectos de la vida; su silencio engendra una especie de realidad social «subprivilegiada», una realidad social de la que se dice implícitamente (por el silencio) que no es digna de atención.

La noticia es un informe sobre lo alegadamente desconocido que es necesariamente selectivo, parcial y sesgado. «Al tratar de explicar qué es la noticia —sugieren convincentemente Harvey Molotch y Marilyn Lester— debemos enfrentar el desafío de explicar por qué ciertos fenómenos son incluidos como noticia, mientras se ignoran una infinita cantidad de otros fenómenos. La concepción tradicional... inevitablemente vuelve a la noción de que algunas cosas son más importantes que otras» [7]. La noticia es ambigua; dice y *no* dice Lo Que Es. Acentúa dramáticamente y guarda silencio, expresa y suprime, expone y *censura.* Pero ¿sobre qué base procede la tarea de elaborar noticias? Primero, los nuevos productores —reporteros, directores,

[7] H. Molotch y M. Lester, «Accidents, Scandals and Routines», *Insurgent Sociologist,* verano de 1973, p. 2.

redactores de títulos, tipógrafos, fotógrafos y propietarios de periódicos— deben tomar nota de algo, ser capaces de concederle una atención concentrada y tratarlo como una «figura» expresada, fragmentada, contra un «fondo» no mencionado. En parte, pero sólo en parte, esto se halla en función de lo que se aparta de la vida cotidiana, lo que es rutinario en alguna esfera social. Lo cotidiano engendra con el tiempo un marco de referencia dentro del cual se produce la percepción, y constituye la base en términos de la cual serán observados, en mayor o menor grado, ciertos sucesos. En cierta medida, la mera diferencia de las modalidades de lo esperado es definida como potencialmente digna de noticia, pues se supone que atraerá la atención de los lectores como atrajo la de los productores de noticias. Las cosas distantes serán observadas más fácilmente que los sucesos que no se apartan de ellos. No obstante, también ocurre que, cuando las cosas difieren *en demasía,* pueden ser dudosas o «increíbles». Entonces pueden ser ignoradas o «vistas» como normales, esto es, normalizadas, pues de lo contrario se amenaza a todo el orden representado. Hay ocasiones, pues, en que «no podríamos creer a nuestros ojos», porque las cosas se apartan *demasiado* de la norma.

Sin embargo, sigue siendo verdadero el viejo dicho: «un perro muerde a un hombre» no es noticia, pero «un hombre muerde a un perro» *es* noticia. En este sentido, la «noticia» tiene un rótulo de tiempo que asigna valor por sí mismo: es «noticia» lo relativamente «nuevo», no lo ampliamente conocido desde hace tiempo. La noticia aparece en un mundo en que, con la quiebra de los antiguos regímenes tradicionales, con el surgimiento de la sociedad burguesa, y con la Revolución Francesa y la Revolución Industrial, hay mucho que es verdaderamente *nuevo.* Sin embargo, hay también mucho que es nuevo, pero no llega a ser «noticia».

3.2

Lo que uno «ve», desde luego, no depende solamente de tener ojos o expectativas, sino también de tener *intereses,* y estos interaccionan con la visibilidad y la afectan. Es más probable que veamos lo que nos interesa. Pero que lo *observemos* e informemos de ello como noticia depende de una consideración adicional. Depende, en parte, de que el suceso contemplado sea o no concordante con el cuadro del orden social definido como bueno, y con la identidad asignada a los grupos, roles o personas representados en los sucesos de los que ha de informarse. Los sucesos *concordantes* con los órdenes sociales o las identidades presuntamente «deseables» serán más «dignos de noticia», sin ambigüedades, que los experimentados como discordantes con ellos, los que desacreditan su presunta bondad. Quizá sea éste el sentido en que un distinguido periódico promete publicar «todas las noticias adecuadas a la imprenta». La cuestión, por supuesto, es en opinión de quién se las juzga adecuadas o deseables. Y la respuesta, desde luego, debe ser: del *sistema productor de noticias.*

Sólo cabe esperar que el sistema más probablemente informará de sucesos que acreditan a personas, identidades sociales, partidos políticos e instituciones que el sistema considera buenos. Nuevamente, cabe esperar que el sistema informe más probablemente de aquellos sucesos que desacreditan a quienes se oponen a sus «ídolos». Correspondientemente, es más probable que el sistema censure, oculte o postergue los informes que desacreditan a personas y grupos que el sistema valora que a los que no valora. Así, el sistema productor de noticias es también un sistema que *oculta* y *censura* noticias.

Podemos preguntarnos luego qué modela estos juicios de valor. Aquí el quid de la cuestión es la relación de tales juicios de valor con *intereses,* y especialmente con intereses «económicos» o concernientes a la propiedad, y particularmente con los intereses de quienes controlan el sistema productor de noticias. Puesto que me propongo analizar los «intereses» más adelante, sólo diré aquí que existe una considerable presión dirigida a ajustar intereses y valores unos a otros, a hacer nuestros valores coherentes con nuestros intereses, y a la inversa, a hacer nuestros intereses coherentes con nuestros valores. *O* a considerarlos así. Esto implica que los intereses y los valores no siempre son coherentes, aunque esperamos que *tiendan* a ser o, con el tiempo, lleguen a ser coherentes.

Para el sistema productor do noticias esto implica, evidentemente, que en uno de sus aspectos habrá una fuerte tendencia a que los intereses económicos de sus propietarios modelen las noticias que transmite o censura, influyan en que se informe de algo (y cómo). Los propietarios de periódicos, en su mayoría, no cuestionarán fácilmente (o no se prestarán a disputas que pongan en tela de juicio y desacrediten) el sistema de propiedad por el cual se benefician quienes administran el sistema informativo, por el cual tienen sus privilegios y en el cual reposa su administración misma del sistema informativo. A este respecto, la explicación funcional de Molotch y Lester es correcta: «Un individuo o grupo promueve una o más de sus actividades como dignas de noticia porque le resulta útil hacerlo. Si esta noticia es posteriormente adoptada por los medios informativos, debemos suponer que también a ellos les resulta útil publicarla.» Pero es importante agregar que, si bien a menudo el provecho para

los dos grupos es similar, también puede ser contradictorio. En efecto, lo que para una «fuente» es escandaloso y perjudicial, y por lo tanto tendería a suprimir, puede ser útil para los medios que informan de ello, porque atrae a un público y hace vender más periódicos. Esto parecería ser una consecuencia inevitable del carácter competitivo de la producción capitalista, en la que cada unidad económica está dispuesta a beneficiarse con el desastre de otra. Por ello, *no* siempre son censuradas las noticias que *des*acreditan a personas poderosas y respetables de una sociedad. Indudablemente, ocurren sucesos que sólo «accidentalmente» llevan a las clases hegemónicas a la atención pública de una manera que las desacredita y las perjudica; pero el hecho de que estos sucesos sean *publicados* como noticias no es en sí un accidente, sino un resultado estructurado por la lógica más profunda del sistema.

3.3

He hablado del impacto del sistema de la propiedad sobre la elaboración de las noticias, pero no he mencionado *qué tipo* de sistema de propiedad, si de propiedad «privada» o «socialista». Hasta donde alcanzamos a ver, esto no importa, pues en cualquier caso el sistema de propiedad elaborará, en parte, noticias que ayudan a reproducir el sistema de propiedad, sustentando el poder y los privilegios de aquellos que ya controlan los medios informativos. Toda crítica de los «administradores de la mente» de los medios informativos capitalistas que deje de afirmar esto, evidentemente, no es emancipadora. Sólo nos brinda un elemento trillado de desmistificación a cambio de una nueva mistificación.

Lo segundo que debemos recalcar en este punto es que un sistema productor de noticias *capitalista,* como el sistema capitalista en general, tiene sus propias *contradicciones* internas. En la producción de noticias, la contradicción fundamental se centra en la diferencia entre lo que los productores de noticias consideran que apuntala a los intereses de propiedad y valores sociales mayores, de un lado, y lo que consideran «interesante» para sus lectores y suscritores, del otro. Lo que aumenta la venta de periódicos o gana espectadores no siempre es idéntico o compatible con los intereses del propietario.

En el decenio de 1960 quedó claro que los medios informativos comerciales promovían ciertos valores y actitudes sencillamente porque aumentaban las ventas, aunque eran incompatibles con el sistema de propiedad mismo en el que se basaban esos medios informativos.

Parecería que esto forma parte del significado de la «contracultura» o la «revolución» cultural de ese decenio.

3.4

El comentario marxista de Irwin Silber sobre esto —que oscila nerviosamente entre el rechazo de la contracultura, como mecanismo de evasión que en definitiva apoya al capitalismo, y la afirmación de que es el preludio de una conciencia socialista— señala correctamente: «El negocio de la "revolución" se ha hecho sumamente provechoso en esas variadas avanzadas culturales de ideas y estilos que forman una parte significativa de los grandes ingresos de editores, productores de discos, fabricantes de vestidos y empresarios de la industria del entretenimiento en general» [8].

Después de acusar a la contracultura de socavar la voluntad de la clase obrera de oponerse al capitalismo, al sugerirle que renuncie a las responsabilidades sociales en lugar de luchar, Silber concluye que la contracultura promovió «... metas como la destrucción de la familia, la desintegración de la religión, la legalización de las drogas psicolodélicas, la abolición del matrimonio, un mayor sentido del erotismo en la experiencia diaria, una visión racional de los problemas ecológicos, una mayor libertad en la conducta individual y social...» Y pasa a preguntar: «... ¿es concebible que en la sociedad capitalista puedan alcanzarse tales metas...?» [9] Aunque Silber cree que sí, a mí no me lo parece. En verdad, uno se pregunta cómo puede parecerle que sí a Silber, quien sostiene que la contracultura alentada por los medios informativos implica que «la sociedad capitalista ha sufrido un deterioro masivo en su capacidad para motivar a una parte considerable de su juventud para que persiga metas de vida individuales que coincidan con los mejores intereses de la clase dominante» [10].

Un juicio sobre el alcance «revolucionario» de una contracultura fomentada por los medios informativos depende, en gran medida, de qué se use como paradigma de revolución. Si el paradigma de «revolución» es la Revolución de Octubre que llevó a los bolcheviques al poder en la Rusia Zarista de 1917, entonces la contracultura será

[8] I. Silber, *The Cultural Revolution: A Marxit Analysis,* Times Change Press, Nueva York, 1970, p. 12.
[9] Ibid., p. 41.
[10] Ibid., p. 38.

juzgada como una fuerza esencialmente apolítica y, por ende, no revolucionaria, que alienta a las personas a huir de los compromisos sociales en lugar de organizar una lucha activa. Pero si no tomamos esta revolución como paradigma de todas las revoluciones, si también vemos que el surgimiento del capitalismo dentro de la sociedad feudal exigió una larga gestación dentro del espacio «marginado» en los enclaves de urbanos «libres» rodeados por un mundo feudal, entonces se llega a un juicio diferente sobre el significado político último de la contracultura.

Además, cualquiere que sea el veredicto final sobre la tesis de Weber atinente a la relación entre el surgimiento del protestantismo y el ascenso del capitalismo, es indudable que la difusión de la Reforma protestante y la proliferación de sectas disidentes que exaltaban el ascetismo en este mundo corroyó acumulativamente los cimientos culturales del feudalismo, prestando un apoyo *no intencional* a la naciente sociedad burguesa y a su necesidad de una acumulación intensiva de capital. Esta lenta y desigual difusión de la cultura protestante se produjo en medio de una estructura económica feudal, con la que era en último término incompatible. Se difundió a veces alentando el «retiro» a la existencia privada, esto es, separada de la sociedad católica, y a veces oponiéndose en forma abierta y militante a dicha sociedad. Considerado como un elemento de la larga transición a la sociedad burguesa, sin duda sería erróneo mofarse del protestantismo y el desarrollo de un espacio urbano liberado en la sociedad feudal juzgándolos, en el fondo, mecanismos por los cuales el feudalismo obligó a los disidentes a volver a su sistema.

3.5

La noticia se define contra el fondo tácito de las premisas no expresadas de la vida cotidiana, y por los puntos de referencia que ésta brinda. Pero con la difusión misma de las noticias, estos puntos de referencia vistos-pero-no-observados con el tiempo se *devalúan, precisamente porque no se los señala en los informes constructores de valores*. Toda noticia, pues, devalúa, censura y reprime ciertos aspectos de la vida cotidiana, haciendo difícil verlos y aceptarlos aun por la gente que vive en ellos, con lo cual oculta, además, algunos de los patrones que fundamentan sus propios informes selectivos sobre lo que es digno de ser noticia.

Con el tiempo, pues, la noticia llega a ser experimentada como carente de todo fundamento. Echa las simientes de la insatisfacción

que su propio público siente hacia ella. En efecto, esto significa que la cuestión de lo que es importante saber para la gente acerca de su propia vida se ha hecho problemática, y por cierto ya no se la puede considerar como dada. En parte, las ideologías son esfuerzos tendentes a buscar y construir nuevos fundamentos para las mismas «noticias» a las que hacen referencia tácita o explícita.

Así, las *ideologías* hablan en dos niveles diferentes: en uno, hablan de los «sucesos» destacados por las noticias; y en el otro, pueden referirse a ciertos aspectos de la vida cotidiana censurados por las noticias, «recuperando» ciertos elementos de ella que se han dejado de lado. De este modo, las ideologías son una «base» para las noticias —por ejemplo, «las noticias que están detrás de las noticias», o las «grandes» noticias— que presuponen la interpretación de ciertos sucesos de los que informan las noticias. La «prueba» tácita y cotidiana de la validez intelectual de una ideología toma dos direcciones: primero, su capacidad para elaborar una *explicación* básica integrada de las noticias, y segundo, dirigiendo la atención hacia lo que hasta entonces fue visto-pero-no-observado. Lo hace «recuperando» aspectos hasta entonces censurados y pasados por alto de la experiencia cotidiana de los lectores que, desde luego, varían sistemáticamente según su clase social u otros condicionamientos sociales.

Se considera que están comúnmente disponibles en las noticias, en parte, los «hechos» que confirman a las ideologías, y, en parte, la «relevancia» de las cosas de que se habla en las ideologías. Las ideologías pueden interesar a los lectores —y convencerlos— en parte porque se refieren a noticias que algunos ya conocen, y en parte porque brindan interpretaciones que van más allá de las noticias, al aludir a aspectos no expresados *públicamente* hasta entonces de los intereses personales, las experiencias y la vida cotidiana de la gente. Las ideologías suponen un público que cree que muchos de los «hechos» están ya disponibles en las noticias, pero que considera problemático el *significado* de esos hechos. Las ideologías suponen un público empeñado en una conversación cara a cara, que no sirve solamente para transmitir los mensajes de los medios informativos, sino también para producir interpretaciones de su significado resolviendo los relatos contradictorios. Es en parte esta *conversación* sobre las noticias lo que genera un mercado para las ideologías que dan significado e integran las informaciones. Y son las ideologías las que tratan de clarificar las crípticas implicaciones concernientes a las órdenes de los informes y de superar la disparidad entre la información y el afecto que originan las noticias, y de este modo salvar, en definitiva, la grieta entre la teoría y la práctica.

4

En este sentido, las ideologías son una forma especial de teoría social que integra la información, teoría basada en los reportajes y sometida a prueba en términos del conocimiento público de esas noticias. Para decirlo de otro modo, las ideologías se basan en (lo que Robert Merton y Paul Lazarsfeld llamaron) «investigación secundaria», esto es, información originalmente reunida para los fines de agentes distintos de los del ideólogo. Esta grieta, pues, entre la ideología y la ciencia social no puede ser esencial, porque ambas se basan en la investigación, aunque, en general, en tipos un poco diferentes de investigación. En este sentido, Irving Horowitz tiene razón al afirmar que «una de las agradables ficciones de los sociólogos ortodoxos es que la ciencia es avanzada, en contraste con el periodismo, que es atrasado» [11].

Tanto la ciencia social como la ideología se fundan en *tensiones* generadas por las noticias, particularmente las concernientes a la discrepancia entre la información y la estructura afectiva. Las ideologías tratan de reducir esa discrepancia reafirmando la unidad de teoría y práctica, y amplificando las implicaciones concernientes a órdenes de los informes sobre el mundo social. La ciencia social, enfrentada con la misma discrepancia ocasionada por las noticias, trata de reducirla *reprimiendo* las implicaciones atinentes a órdenes de su propio reportaje sobre el mundo social, y afirmando la racionalidad y propiedad de la división entre información y estructura afectiva, esto es, de la sociología «libre de valores».

4.1

Puesto que las ideologías son esfuerzos tendentes a movilizar públicos para llevar adelante proyectos, los temas que abordan y las maneras como los abordan deben tener un carácter público. Deben ser conocidos por cantidades relativamente grandes de personas que hablan el lenguaje ordinario, o al menos ser de interés para ellas, una vez conocidas. Así, el interés por tales públicos promueve un tipo muy característico de teoría social y de sociología. Deben ser capaces de asimilar, elaborar y dar sentido a tipos distintivos de fuentes de información. Deben ser capaces de interpretar la información *no* técnica, las noticias concernientes a lo que se juzga popular-

[11] I. L. Horowitz, «Sociology and Futurology», *Berkeley Journal of Sociology*, 1974, p. 37.

mente como de relevancia actual. Las ideologías deben ser capaces de trabajar con una información ya conocida y disponible para un público masivo. De tal modo, el uso de medios informativos públicos o documentos públicos, para mercados de datos o comunicación, significa que habrá un menor desarrollo de un vocabulario especializado de ciencia social, pues éste impediría la comunicación con un variado público profano. En los casos extremos, las ideologías reposan en, y promueven, un tipo específico de teoría social o sociología: la «sociología del periódico».

Para los ideólogos que usan documentos públicos y medios informativos, el problema no es nunca la mera fiabilidad de las noticias o de una u otra información, sino si la *fuente,* como un todo, es hostil o afín a su propia visión política. La pregunta inmediata es: ¿cuál es su política? Así, una «sociología del periódico» promueve sistemáticamente el sentido de la *conexión* entre hechos y valores, datos y políticas, información e ideologías. Esto pone en duda la posibilidad misma de un pensamiento «libre de valores» —esto es, de la sociología académica «normal»— e indaga las implicaciones ideológicas y políticas de la teoría social y la investigación.

Los conflictos entre las clases y los partidos *dentro* de una nación, y también el ver que en diferentes naciones se informa de diferente manera sobre las mismas noticias, agudizan la conciencia de que en la información hay puntos de vista valorativos. Esto, desde luego, supone la capacidad de leer en más de una lengua. A diferencia de los intelectuales norteamericanos, muchos europeos leen cómodamente en dos, a veces tres y ocasionalmente más lenguas. Comúnmente leen periódicos en otras lenguas, aunque sólo sea en el curso de sus viajes.

Por lo tanto, el conocimiento de idiomas es para los científicos sociales de una importancia más general, con respecto a los tipos de ciencia social que elaboran, de lo que se reconoce comúnmente. Tal conocimiento no sólo afecta a la información y la provisión de ideas de los científicos sociales, sino también a sus actitudes hacia ambas. Eleva su conciencia de la radical diversidad de *perspectivas* desde las cuales pueden contemplarse los hechos, y engendra el sentimiento de que los hechos son inevitablemente contemplados desde *alguna* perspectiva. De este modo, hace a los europeos menos proclives a un «empirismo metodológico» en el que la cuestión descollante sea la mera fiabilidad de los hechos informados. En verdad, algunos europeos ocasionalmente pasan por alto con demasiada facilidad toda la cuestión de la facticidad de una afirmación, y dan mayor importancia a la construcción conceptual de los hechos, al «significado» o al análisis lógico de las afirmaciones hechas.

Hay otros aspectos en que una «sociología del periódico» ideológicamente relevante, una sociología orientada hacia los informes periodísticos, tiene consecuencias de importancia. Uno de ellos es que los sociólogos del periódico reciben diariamente una *validación consensual* de la importancia de los problemas que abordan y, por ende, de sí mismos y su labor. No necesitan esperar a recensiones profesionales largamente postergadas de su labor, o citas elogiosas en las obras de colegas, para sentir que lo que hacen es meritorio. El periódico de cada mañana puede brindarles la confirmación del valor de sus intereses, como cualquier discusión vespertina. A causa de su especial familiaridad con los «sucesos actuales», hay muchos a quienes pueden mostrar su competencia y de quienes, a su vez, pueden recibir el pronto reconocimiento de su saber.

4.2

Para decirlo en otros términos, una sociología del periódico permite al sociólogo participar en la esfera *pública,* recibir reconocimiento de ella, y de este modo desempeñar un papel como persona *pública.* No está confinado dentro de una limitada esfera profesional que, si bien puede atraer hacia él la atención de sus colegas, es, no obstante, una esfera pequeña que lo separa de la vida y las preocupaciones de la gente común de su sociedad. La sociología del periódico, pues, impide que el sociólogo experimente la sensación de una alienación solitaria y puede ayudarle a superar las dudas, secretas o manifiestas, que todos los hombres pueden sentir en lo concerniente al valor de sus vidas.

Como sugerimos antes, la participación en una esfera pública tiene importantes consecuencias en lo atinente al aparato conceptual con el cual trabaja el sociólogo del periódico. Debe escribir sin esoterismos, en términos inteligibles para los no profesionales, y buena parte de su aparato conceptual debe centrarse en problemas ya visibles *sin especial instrumentación* o técnicas especiales. En cierto modo, debe abordar cuestiones que, por ser públicamente visibles, forman ya parte del «sentido común».

Es vulnerable, pues, a la crítica de que su «sociología es sentido común», que poco tiene que agregar a la discusión pública ordinaria: ¿qué necesidad hay, entonces, de los sociólogos? El sociólogo del periódico tiene relativamente pocas motivaciones para desarrollar el aparato técnico o los instrumentos de investigación con que trabaja. Por ello, el sociólogo del periódico ha llegado a asemejarse a ciertas especies de antropólogos que derivan su satisfacción de su impresionante dominio de los detalles etnográficos. Es decir, se convierte en un «especialista» en un tema (a veces, un «informante interno» de gran jerarquía en algún sector institucional) o en el «especialista de una zona» concentrado en una determinada región geográfica del mundo. A este respecto, pues, el sociólogo del periódico hace escasa contribución a las teorías que aplica, o a las disciplinas básicas que usa. Negocia la relevancia social por la creatividad profesional, la apreciación pública por la de sus iguales, la originalidad intelectual por el control de los hechos. No obstante, hace algo para dar inteligibilidad al mundo, tal y como lo experimentan los hombres ordinarios.

Las ciencias sociales académicas «normales» comúnmente afirman la inferioridad cognoscitiva de la noticia, en parte porque ésta es claramente sensible a intereses ajenos a conocer Lo Que Es, lo cual implica, por supuesto, que su propia labor está libre de intereses (que no sean sus intereses técnicos). La ciencia social académica considera la noticia como «parcial», con lo cual define su *propio* carácter como el correspondiente intento de superar el límite de la parcialidad y el interés mundano. Por ello, la ciencia social académica iba a ser imparcial y desinteresada, a diferencia de la noticia. Las ciencias sociales iban a trascender la *noticia.* La sociología de Comte comienza con una burla, ya que no una crítica, de los *periodistas.* El periodismo engendraba controversia; la ciencia social iba a generar consenso.

Las nuevas ciencias sociales, sin embargo, no diferían de las ideologías en su preocupación por las verdades fácticas, ni se diferenciaban de la noticia principalmente en razón de la superior fiabilidad de su información. Las ciencias sociales presuponían nuevos tipos de estudios del mundo social, presuponían «investigación», y en particular investigación «primaria» (en contra de la investigación secundaria de la ideología), en la que la información era reunida por el mismo científico social para sus fines especiales, para sus intereses «técnicos», a diferencia de los intereses *sociales* del público lector y los editores. Estas son premisas que, hasta alrededor del decenio de 1940, no pudieron satisfacer de manera consecuente.

La ideología y la ciencia social suponen estructuras cualitativamente diferentes de investigación modeladas por intereses diferentes, en lugar de ser sistemas de información uno de los cuales (la ciencia) produce mejor información que el otro (la ideología). Dados sus intereses diversos, puede no haber ningún modo de comparar el valor cognoscitivo de sus diferentes hallazgos, pues su valor es siempre relativo a estos intereses diferentes.

La información de la ciencia social siempre será evaluada en el conjunto de la sociedad, no sólo desde el punto de vista de su

corrección, sino también desde el de su *relevancia.* La ciencia social puede fácilmente parecer carente de relevancia, y con frecuencia es así, pues sus verdades son intemporales, al menos comparada con la producción de noticias, y puesto que son las noticias las que forman la concepción pública de la relevancia. Dado que la ciencia social implica la investigación primaria y no la secundaria, la información sistemática y amplia, y no parcial y fragmentaria, lleva más tiempo y es más costosa, e inevitablemente exige subvenciones de «extraños». Pero los intereses de éstos *no* se limitan a cuestiones *técnicas.* Paradójicamente, pues, los intereses técnicos que justifican las ciencias sociales siempre se realizan por la tolerancia o el apoyo de poderosos grupos cuyos intereses prácticos constituyen límites dentro de los cuales serán apoyados o censurados los intereses técnicos de la ciencia social. Estos intereses prácticos son definidos, en parte, por las noticias, y por ideólogos que se relacionan con las noticias. Los intereses técnicos de la ciencia social, si bien son muy reales y autónomos, sin embargo, son necesariamente perseguidos dentro de intereses de dominación que reciben la mediación ideológica y son interpretados según las noticias, precisamente en la medida en que las ciencias sociales son fieles a su misión social y tratan de basarse en la investigación *primaria.*

4.3

Las contracorrientes que apuntan en la dirección de la teoría «crítica» o la ciencia social «radical», hasta ahora no han logrado resolver estos dilemas en su relación con lo empírico. Unidas principalmente por su conciencia de los límites de la investigación primaria, expresada parcialmente en su crítica del «positivismo», a menudo retroceden a una tácita sociología del periódico. Pero, paradógicamente, esto no emancipa a los teóricos críticos de las perspectivas del *statu quo,* pues éstas, desde luego, son inherentes a las noticias (u otra investigación secundaria) en las cuales deben ahora reposar cuando renuncian a las investigaciones primarias propias.

Junto al intento de proteger la comprensión del mundo social de los intereses deformadores de grupos sociales dominantes, existe una tendencia a abandonar y menospreciar la investigación primaria. Pero esto significa reducir la empresa sociológica a una exploración *dialéctica* de las «implicaciones» de lo que se *dice* sobre el mundo social, sea por periodistas o por científicos sociales técnicos. Por ello, los esfuerzos tendentes a escapar a las presiones de los grupos dominantes —y sus definiciones autoservidas de la realidad social— generan ese estilo distintivo de investigación conocido (en su expresión de *izquierda*) como «crítico», y como «lo» dialéctico en algunas herejías recientes de la etnometodología, que sin duda, políticamente, coinciden en última instancia con la derecha.

A pesar de toda su conciezuda oposición al *status quo* y su sincero esfuerzo para eludir los límites de una ciencia social positivista acomodada a Lo Que Es —y en verdad *a causa* de ellos—, la crítica se ajusta a las concepciones basadas en las noticias de lo relevante y lo fáctico. Para resumir, si la crítica apunta a la desmistificación, entonces esto supone decir los silencios del lenguaje ordinario, lo que las noticias censuran y mistifican. Al tratar de trascender la noticia y sus lenguajes ordinarios, una desmistificación crítica que eluda la investigación primaria supone que esto puede hacerse mediante un análisis «apropiado» de la noticia misma. La crítica presupone que la desmistificación es posible por el reordenamiento racional de las noticias ya disponibles. La crítica supone que ya tenemos toda la información necesaria, y que ahora el problema es «recuperar» lo que ya es conocido, pero está oculto, no «descubrir» lo desconocido.

De este modo la crítica limita —y oscurece los límites— su propia capacidad de desmistificar el presente. Recalca dramáticamente su oposición a Lo Que Es, presentándose como la negación de la noticia y de las versiones meramente ideológicas de ella. Pero la crítica calla sobre sus propias conexiones permanentes con el presente, y sobre los campos en que comparte sus supuestos. Al presentarse como una negación, la crítica oculta que su relación con el presente no es sólo de oposición, sino relación de odio y amor, de desunión *y de unión* con él. Así, la crítica comúnmente es incapaz de expresar los supuestos vistos-pero-no-observados que comparte con el presente y que la unen subterráneamente a él.

De este modo, la crítica vacila entre el rechazo del seudodesinterés de la ciencia social positivista y el rechazo de las mediaciones ideológicas de la noticia, manifiestamente fundadas en algún interés parcial. Y es precisamente porque la crítica no puede «quemar sus puentes» y debe compartir ciertos supuestos tácitos con el mundo que trata de comprender por lo que existe (1) una discrepancia entre la llamada de la crítica a la desmistificación y su propio retorcimiento literario y opacidad colosal, y (2) una discrepancia entre la retórica épica de «emancipación» del mundo que usa la crítica, de un lado, y su práctica política esencialmente fabiana, cuando tiene alguna política, del otro.

Capítulo 5

DE LA ESCUELA DE CHICAGO A LA ESCUELA DE FRANCFORT

Este análisis de las ideologías en el mundo moderno nos ha lanzado a un universo del discurso más vasto: no podemos comprender la ideología independiente de las variantes de lenguaje sociolingüísticas «elaboradas» y «restringidas», de la cultura del lenguaje crítico, de la gente culta, de los «intelectuales». Tampoco podemos comprender la ideología separadamente del «público» y de los sistemas educacionales públicos, los cuales, a su vez, están vinculados con la «revolución en las comunicaciones», el periódico y la «noticia»; en conjunto, éstos constituyen parte del fundamento de los «partidos» políticos y los «movimientos» que movilizan «masas» y generan interés por la «opinión».

1

Ninguna tradición de análisis sociológico comprendió mejor el carácter sistémico de estas estructuras históricamente nuevas que la «Escuela de Chicago», la cual la exploró bajo el estímulo de figuras como Robert E. Park, Charles Horton Cooley, Ernest W. Burgess y E. W. Bogardus, entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, su labor precursora estuvo limitada por dos debilidades características de la sociología norteamericana de ese período: primero, la falta de historicidad, y segundo, la insensibilidad a la estratificación y dominación de clase y a las ramificaciones de su problema relativas a la propiedad.

La Escuela de Chicago consideraba la noticia, el periódico y el público como un fenómeno urbano de psicología social, y las «ciudades» como esencialmente similares, aunque englobaran sistemas de clase muy diferentes. Las ciudades eran contempladas como un momento en la transición de la organización «primaria» a la «secundaria», o de la *gemeinschaft* a la *gesellschaft*. Esta transición abstractamente formulada fue el telón de fondo *des*enfocado de un interés por el público y la noticia que se centró en problemas taxanómicos; sin embargo, fue un impulso clasificatorio que escapó al formalismo vacío a causa de su interés etnográfico intrínseco.

Como la Escuela de Chicago desarrolló su labor mediante una psicología social comparativa de estructuras tales como multitudes y públicos, y en verdad precisamente porque consideraba el público en contraste con la multitud «irracional», puso de relieve el carácter *racional* del público. En un espíritu esencialmente liberal, pensó que el público y los medios informativos habían reforzado la racionalidad, un modo reflexivo y crítico de discurso social:

> El público es cualquier grupo, reunido o disperso, que logre cierta unidad corporativa mediante la interacción *crítica*... La discusión entre sus miembros se basa en los hechos relevantes, libre de sentimientos y pasiones, y desemboca en un consenso que controla y guía la posterior actividad del grupo... En la *multitud* hay ausencia de discusión, y por ende de *reflexión*... en el *público* la discusión es libre y desapasionada; se consideran todos los hechos relevantes, se expresan y evalúan todas las opiniones divergentes y en conflicto, se critican todos los impulsos y las propuestas para la acción en términos de la experiencia pasada y las consecuencias futuras probables... el público delibera sobre los problemas en base a los hechos y las pruebas... llega al consenso mediante el choque y la modificación de opiniones. La multitud es extática; el público es un grupo racional [1].

1.1

En general, el punto de vista de la Escuela de Chicago juzgaba que los *límites* a la racionalidad se debían principalmente a las «pasiones» de los individuos activadas (o toleradas) por los grupos, más que a «intereses» institucionales o estructurales. Por ejemplo, no tomaba en cuenta los límites impuestos a la racionalidad pública por la clase y los intereses como propietarios de los editores, anun-

[1] E. B. Reuter y C. W. Hart, *Introduction to Sociology*, McGraw-Hill, Nueva York, 1933, pp. 502-503. Las bastardillas son mías.

ciantes y lectores. Pero al señalar esto, no es mi propósito negar validez, con ánimo criticón, a lo que la Escuela de Chicago realizó, sino mostrar sus serias limitaciones.

Además, en la perspectiva de la Escuela de Chicago sobre el «público», no siempre fue tan claro como podía haberlo sido que la conjunción misma del público con la elevada movilidad ecológica y social, el individualismo, la disolución de la familia, la ruptura de los vecindarios y el anonimato personal del urbanismo era una poderosa amenaza a la racionalidad pública, aun en los limitados términos *sociopsicológicos* a que ellos atendían. Si la existencia de un «público» implicaba un discurso racional, estas patologías en proliferación del urbanismo también provocaban gran inseguridad, angustia y la consiguiente irracionalidad. Los sociólogos de Chicago iniciaron el análisis sistemático y el estudio empírico concreto del público, considerándolo expresamente como una de las condiciones para el discurso reflexivo y crítico en la sociedad moderna. Pero lo hicieron dentro de un marco de referencia que tendía a separar esta racionalidad de las fuerzas potenciales simultáneas que impulsaban a la irracionalidad, olvidando a menudo que un «público» supone tendencias contradictorias, y que, por lo tanto, la racionalidad es un fenómeno precario y quizá transitorio.

1.2

El análisis de la Escuela de Chicago de la «noticia» fue también enormemente fecundo al iniciar una sociología de la racionalidad, aunque no prosiguiera el examen de sus implicaciones estructurales de una manera histórica. Robert E. Park llevó claramente su análisis de la «noticia» al punto en que comprendió que ésta implicaba un concepto de la *objetividad* afín al que aceptaba por entonces la sociología académica. En verdad, la sutileza de la concepción de Park concerniente a la construcción de la realidad social por la noticia trascendió en muchos aspectos a la que era común entre los sociólogos. Park comprendió claramente que la «noticia» era una descripción construida, no una imagen refleja de lo que estaba ocurriendo. En su opinión, la noticia no surge sólo por «mediación» de los periodistas, sino que éstos la crean. Puesto que los reporteros no pueden estar en el lugar de la mayoría de los sucesos sobre los que escriben, Park se percató de que muchas noticias son «de segunda mano», pues se basan en lo que ha dicho al reportero alguien que estuvo allí o en lo que puede colegir de lo que le dicen.

Así, Park relata la historia de Samuel Johnson, cuando éste reconoció que fue él quien escribió un famoso discurso parlamentario de 1741, atribuido durante mucho tiempo al viejo Pitt. Johnson dijo que él no había oído este discurso, sino que lo escribió basándose en notas que le habían enviado quienes había asistido a la sesión de la Cámara de los comunes en esa ocasión, que luego reelaboró como si fuera un informe literal. Cuando se lo elogió por repartir la elocuencia y el ingenio con tal imparcialidad, en los muchos discursos parlamentarios que escribió posteriormente, Johnson vaciló, y admitió que, si bien él «salvaba las apariencias tolerablemente bien», también había «cuidado de que los perros *whigs* no llevaran la mejor parte». Desde el punto de vista de Park, la distancia entre una sociología «científica» y las noticias cotidianas no era demasiado grande, pues la sociología abarca sencillamente las «grandes» noticias (y presumiblemente las más duraderas) [2]. Sobre todo, Park comprendió claramente que las noticias se habían convertido en la fuente pricipal para definir la realidad social en el mundo moderno. Además, también captó algunos de los mecanismos específicos mediante los cuales generan un público y su propia validación consensual como relato verdadero. La mera «publicación» de noticias, con relatos que contienen nombres reales, fechas y lugares específicos, genera la impresión de que «es posible verificarlas para cualquiera interesado en ello...», y, por ende, dando origen a un supuesto *no* verificado a favor de su verdad. Park examinó expresamente el proceso por el cual el periodismo construye una *descripción convincente* de la realidad social: «La noticia queda más o menos autentificada por el hecho de que ha sido expuesta al examen crítico del público al que se dirige y a cuyos intereses concierne... El público... por consentimiento común o ausencia de protestas, pone su sello de aprobación a un informe publicado.»

Si Park hubiera sentido alguna inclinación filosófica, y no hubiese experimentado un disgusto tan intenso por una sociología «dialéctica», podía haber hecho una contribución interesante a una epistemología sociológicamente informada que tendría importancia en la actualidad. La epistemología tácita de Park, desde luego, presuponía de una manera liberal la disponibilidad para los lectores interesados (y alertas, por estar interesados) —interés que Park daba por sentado— de fuentes diversas de relatos potencialmente variables del hecho que supuestamente era el mismo. Park había enfocado

[2] R. E. Park, *Society, Collective Behavior, News and Opinion, Sociology and Modern Society*, Free Press, Glencoe, Ill., 1955, pp. 95, 81, reimpreso del *American Journal of Sociology*, marzo de 1940.

correctamente una condición decisiva y necesaria de la racionalidad pública: la manera en que esos mismos intereses fomentan la reflexión crítica movilizando la atención y la apertura a la información relevante. Pero no exploró el modo en que esos mismos intereses pueden también *limitar* la racionalidad, paralizando los intentos de cuestionarlos, censurando y reprimiendo descripciones de la realidad social discordantes con tales intereses, y magnificando las descripciones concordantes con ellos. Park tampoco consideró adecuadamente que no se trataba sólo de los intereses de los *lectores,* sino también de los anunciantes y los propietarios de los medios informativos.

1.3

Así, Park vislumbró la dialéctica de la noticia, pero no penetró profundamente en ella. Comprendió que las noticias llegan a tener sus propias normas especiales, que estaban en una relación tensa con los «editoriales» y con las implicaciones políticas prácticas de la adhesión de los editores a grupos económicos, políticos, religiosos y de otras especies. Los periodistas tienen un interés especial en las noticias que «interesarían» a los lectores, en el sentido específico de *atraer su atención* y, por ende, tenerlos como compradores, y esto difiere de otros géneros de interés objetivos que los editoriales, los anunciantes y los propietarios de periódicos tratan de promover. Park comprendió que «noticia» había llegado a ser toda descripción de la realidad social que reclamara y atrajera la atención, por breve que fuera y por cualquier razón.

La noticia, pues, puede ser interesante, pero también trivial en algún sentido. Así, el interés y la importancia se separan en la noticia moderna. Aunque los periódicos contengan información, y más información que nunca, no es necesariamente tal información la que contribuye a la racionalidad pública. En la medida en que los periódicos se preocupan meramente de ser «interesantes» (en el sentido subjetivo de atraer la atención), esto puede lograrse *disminuyendo* la información y aumentando el contenido de «entretenimiento». A este respecto, las noticias y los periódicos podrían inhibir la reflexión crítica y constituir diversiones narcotizantes de la racionalidad o promover las fantasías escapistas e irracionales.

Pero al mismo tiempo la sumisión del reportaje a la norma de lo *individualmente* interesante eleva la tensión entre la moralidad social y la gratificación individual, lo cual socava la moralidad convencional. El «periodismo amarillo», podríamos decir, es un periodismo que ofendió la sensibilidad de la clase media, al complacer lo que

la *clase media* definía como los «bajos instintos» de las masas, de los pobres, de los inmigrantes y los incultos, y no proporcionaba a los «órdenes inferiores» un adoctrinamiento moral aceptable para la sociedad respetable. La noticia, como lo que busca y recibe atención, implica una *democratización de los intereses,* al afirmar que los intereses de los nuevos compradores tienen cierto derecho a ser servidos. De este modo, se subvierte la jerarquía de la estructura valorativa establecida, y la noticia promueve, entonces, cierta *anomia* en el mundo, al aprobar públicamente intereses *de*valuados y, en verdad, *a*morales (si no *in*morales). Con el tiempo, pues, la noticia llega a servir y satisfacer los intereses de los lectores por la violencia, el sexo y el escándalo.

Sin embargo, es precisamente por tal democratización de los intereses por lo que la noticia desarrolla su propio concepto especial de la objetividad. Ser un reportero «objetivo» es informar de *todo* lo que uno cree verdadero, en la medida en que se espera atraer la *atención* de los lectores, aunque pueda oponerse a la política editorial del propietario del periódico. El mecanismo de tal información «objetiva» es la separación estructural llena de tensiones entre las noticias del periódico y el departamento de editoriales. El departamento de noticias sabe cuándo está por publicar informes discordantes con las posturas editoriales, y está a la expectativa de tener que defenderse de posibles acusaciones. Trata de hacerlo, primero, intentando establecer el mero *interés* (y por tanto la posibilidad de venta) del relato, y segundo, presionando al reportero para que haga su historia defendible mediante una cuidadosa investigación.

Esta norma de objetividad, desde luego, se aplica *selectivamente.* Es más probable que se la aplique cuando se espera que una inminente noticia (1) atraiga la atención, y (2) sea puesta en duda, desde adentro o por extraños. Además, es necesario agregar que —cualquiera que sea la separación entre el departamento de noticias y el de editoriales— el propietario selecciona tanto las noticias como los equipos editoriales. Sin embargo, Park tenía razón: la mera visibilidad de un relato aumenta la posibilidad de que sea puesto en tela de juicio, especialmente por aquellos a cuyos intereses perjudica, o por quienes tienen acceso a relatos alternativos. La visibilidad refuerza la racionalidad pública.

2

No obstante, siempre es más fácil publicar relatos en consonancia con los ofrecidos por los administradores de las instituciones sociales,

relatos que de este modo fortalecen las definiciones convencionales de la realidad social y el sistema existente de estratificación. Todas estas tendencias contradictorias ponen en claro que las noticias pueden contribuir a la irracionalidad tanto como a la racionalidad del discurso público. Sin embargo, vistas en perspectiva histórica, el hecho nuevo importante es que hay algún género de control, pues existe ahora una diferencia entre los relatos públicamente ofrecidos por los administradores de las instituciones y organizaciones de la sociedad y los que brindan los medios informativos, y *esta* diferencia es un desarrollo históricamente único.

La noticia —y el desarrollo de sistemas limitados de medios informativos— significa que ahora pueden surgir descripciones convincentes de la realidad social desde diferentes ámbitos. Las definiciones de la realidad social ahora son plurales, pero no solamente en el sentido convencionalmente liberal de ser de periódicos rivales, sino de un modo mucho más profundo. Los que tradicionalmente presentaban descripciones autorizadas de la realidad social eran los administradores oficiales de las instituciones sociales. Quienes controlaban las instituciones sociales monopolizaban en gran medida la presentación de descripciones autorizadas de su propia administración, y de este modo controlaban la información atinente a su propio éxito o fracaso. El cardenal hablaba en nombre de la iglesia; el barón, en el del señorío; el mercader, en el de la empresa; el capitán, en el del barco; los maestros en el del oficio. Inevitablemente, ofrecían relatos autocomplacientes, que justificaban su propia administración de los asuntos y aliviaban las preocupaciones y angustias de otros por los resultados.

Pero la «noticia», precisamente como *mediación* de los relatos oficiales (e independientemente de la ideología de los periódicos o los medios informativos), es siempre una representación selectiva. *No* es que los funcionarios dejen de presentar sus propios relatos de su administración, ni siquiera que no tengan un crédito especial en los medios informativos. Pero ello no obstante, los medios informativos *median,* lo cual significa que seleccionan y preparan para la impresión, magnificando ciertos sucesos y suprimiendo la mención de otros, según sus propias normas y reglas. Están *entre* el público y los administradores oficiales de instituciones, organizaciones, movimientos o élites hegemónicas de la sociedad. Los medios informativos elaboran su propia maquinaria y reglas para generar descripciones convincentes de la realidad social y de lo que vale la pena destacar o sencillamente informar. A este respecto, y en un todo aparte de su «objetividad», los medios informativos deben generar descripciones que difieren, en *cierta* medida (aunque no «denuncien» o critiquen) de las descripciones proporcionadas por los administradores sociales.

2.1

Pero ni siquiera esto revela plenamente la magnitud y la importancia de lo que le ocurre a la posición de las élites hegemónicas y los administradores de instituciones con el advenimiento de los medios informativos, al menos dentro de una democracia liberal. El punto esencial es que los medios informativos y los técnicos de estos medios a menudo propenden a *negar* la realidad social, a presentar descripciones negativas de ella, que desacreditan inevitablemente a algunas de las instituciones y estratos sociales discutidos y a sus administradores, líderes o élites. Este impulso de los medios informativos a negar la sociedad está poderosamente limitado por una serie de consideraciones, figurando entre las más importantes de ellas las instituciones de la propiedad y la política dentro de las cuales operan dichos medios.

Pero la *tendencia* a negar la sociedad está sustancialmente documentada, a pesar de la descripción como unidimensional que hace Herbert Marcuse de la sociedad. Por ejemplo, se ha documentado repetidamente que la prensa (norteamericana) por lo común prefiere las historias de violencia, y con «razón», pues el interés de los lectores es sustancialmente mayor por las historias que pintan la violencia y se halla positivamente correlacionado con la cantidad de violencia descrita [3].

La prensa, en síntesis, magnifica la violencia y, en un plano de mayor generalidad, destaca los *conflictos.* En verdad, la tendencia a esto es tanto mayor cuanto mayor es la competencia entre los periódicos. Los jefes de redacción también suponen generalmente que un relato en el que se elogie a los administradores institucionales tiene menos probabilidad de ser notado, leído y recordado que otro en el que se describan sus delitos. De similar importancia, en lo concerniente a las tendencias negadoras de la sociedad de los medios informativos, es el estudio de las fantasías que tienen los periodistas cuando escriben. Uno de los dos tipos principales de fantasías hallados es que el reportero, si escribe todo lo que sabe, se siente con el

[3] H. P. Haskins, *Editor and Publisher,* de 19 de octubre de 1968, p. 38.

poder de destruir al objeto de su informe. Los periodistas, pues, a menudo tienen sentimientos negativos y críticos hacia las instituciones sociales [4]. Es poco creíble que estas tendencias negativas, de alguna manera y en cierta medida, no hallen expresión en los informes publicados.

Con el desarrollo de los medios masivos de información, pues, la sociedad moderna desarrolla un sistema *dual* de generar descripciones de la realidad social. Inevitablemente, éstas se reflejan unas sobre otras, compiten entre sí y por lo tanto se limitan mutuamente. El desarrollo de los medios informativos supone el desarrollo de un subsistema especial, *no* un sistema *independiente,* pero *tampoco* un mero apéndice de la administración oficial de la sociedad. A causa de esto, se produce inevitablemente un cierto debilitamiento en la credibilidad de la administración institucional y las descripciones oficiales, que pueden ahora ser calificadas de «propaganda». Las descripciones autorizadas de fuentes oficiales ahora deben competir con descripciones de los medios informativos, y aunque no compitan, las descripciones oficiales deben ser transmitidas a través de esos medios, con lo cual desarrollan cierto grado de dependencia con respecto a ellos y cierta vulnerabilidad a sus normas.

Esta nueva vulnerabilidad de los administradores oficiales de la sociedad va en crecimiento, aunque los medios informativos sólo sean muy parcialmente y sólo muy relativamente independientes de ellos. Así se ha creado una nueva situación histórica para los administradores sociales: su relación con el público y entre unos y otros se ve ahora muy afectada por los informes que transmiten los medios informativos. El problema de tratar con los medios informativos se convierte ahora en un problema central y especial para todas las instituciones sociales.

2.2

Los administradores de la sociedad están ahora dispuestos, en *cierta* medida, a establecer un control sobre los medios informativos. En el caso extremo, imponen algún sistema oficial de *censura* sobre ellos o emplean instrumentos legales como la amenaza de juicio por difamación. El surgimiento del público estimulado por las noticias intensifica la amenaza primitiva de censura oficial a la racionalidad pública. Fue así como durante la Ilustración la censura se convirtió

[4] I. de Sola Pool e I. Shulman, «Newsmen's Fantasies, Audiences, and Newswriting», en *Public Opinion Quarterly,* vol. 23, pp. 145-158.

en una fuente importante y nítida de la alienación de la intelectualidad francesa. Lewis Coser lo expone muy bien:

> ... desde que la imprenta hizo posible una amplia difusión de las ideas, la censura se impuso plenamente... un edicto de 1757 anunció la pena de muerte para los autores e impresores de libros no autorizados; en 1767, el Parlamento aprobó un decreto prohibiendo a todo el mundo escribir sobre cuestiones religiosas... impresores, libreros y lectores de libros prohibidos a menudo fueron tratados con la mayor severidad. ... Los libros prohibidos del siglo XVIII tuvieron mayor circulación que los libros autorizados del siglo anterior. La mayoría de los *philosophes* no eran en modo alguno revolucionarios. De hecho, la mayoría de ellos deseaba apoyar a una monarquía ilustrada, pero... la censura se convirtió en un agente no deliberado pero poderoso de [su] alienación... La censura contribuyó a ese divorcio del intelectual de los supuestos vigentes de los estratos dominantes que ha marcado a la historia moderna... el conflicto con los censores dio a los autores una causa colectiva... una conciencia colectiva... [y] también los llevó a buscar aliados en estratos más amplios de la población... [5]

Este rechazo de la censura se basó, en parte, en la gramática de la racionalidad moderna, que recalcaba la primera regla de la autofundamentación: sólo el yo puede legítimamente decidir lo que se puede o no decir. Una premisa fundamental de esta regla es que el yo es quien mejor conoce sus propios intereses, que éstos coinciden con los intereses de otros, y que ellos motivan el interés por la verdad. La crítica posmarxista y posfreudiana ha cuestionado todos estos supuestos.

Esta crítica pone en duda que el yo sea un «sujeto» unificado con un conjunto armonioso de intereses; en cambio, ve a los hombres confundidos por aspiraciones internamente antagónicas. Ve límites a la racionalidad que son intrínsecos del yo, y, de modo correspondiente, que estos límites varían según la posición social que se ocupe. El «ello», el «ego» y el «superego» pueden frustrarse uno a otro. Si el «superego» es la introyección por el individuo de la gramática de racionalidad del grupo, puede ser obstaculizado o derrotado por los apetitos del «ello» o el narcisismo del «ego». Análogamente, la fusión del ego y el privilegio social puede transformar una gramática de racionalidad en una estrategia para obtener gratificación. El ego da por sentada su propia supervivencia, y no la considera como un objeto poblemático de reflexión crítica. No está más dispuesto a considerar como una cuestión que pueda ser sometida a examen público imparcial la continuación de sus privilegios que la de su mera existencia, si pudiera separar una de otra.

[5] Lewis Coser, *Men of Ideas,* Free Press, Glencoe, Ill., 1970, Cap. 8. [Hay traducción española: *Hombres de ideas. El punto de vista de un sociólogo,* México, Fondo de Cultura Económica.]

2.3

La crítica de la censura, pues, fue al principio un rechazo dieciochesco de los límites de la racionalidad que los juzgaba externos y como una ofensa a la soberanía del yo. Pero en el siglo XIX se comenzó a explorar la posibilidad de que el yo no estuviese comprometido sin ambivalencias a una gramática de la racionalidad. Comenzó a ser visto como un yo «natural», o como un yo social constituido por la posición de clase (Marx y Engels), por la pertenencia a grupos y por las categorías natural o culturalmente condicionadas que median en la experiencia (Kant o Durkheim). Se comenzó a creer que éstas no sólo *limitan* el logro de la racionalidad, sino que realmente definen a ésta. La racionalidad, pues, no era algo a lo que se llegaba después de escapar de estos límites, sino que estaba constituida por ellos. No era sólo una cuestión de intereses políticos o de propiedad, de una censura externa sobre el yo ni tampoco de una censura del mismo «yo». Se consideraba al yo y su racionalidad como constituidos por la censura, y no sólo limitados por ella, así como las fronteras de un país no sólo indican los límites más allá de los cuales cesa su poder, sino también los lindes dentro de los cuales *es* operante y hasta lo cuales se ha extendido ya.

Surge entonces la posibilidad de que la censura, como aquello que limita lo que puede decirse, no sea sencillamente una violación de la racionalidad, sino un fundamento de ella. Si no hay algo que uno no puede *decir,* la racionalidad es imposible. La gramática de la racionalidad, como toda gramática, es un censor y un fundamento del lenguaje. La censura resultó ser una necesidad de la racionalidad. La Ilustración había recorrido un largo camino. Los tradicionalistas pudieron sostener ahora que *algunas* cosas no deben ni pueden ser puestas en tela de juicio; se las debe considerar como «dadas», sin ninguna necesidad de justificación. Pero la nueva gramática de la racionalidad también significó que, en su *debido momento,* todas las cosas, inclusive la sacrosanta tradición, pueden ser sometidas a cuestionamiento crítico y, tarde o temprano, tendrán que justificarse. De una parte, la racionalidad moderna se encontró necesariamente fundada en una tradición no racional; de la otra la racionalidad moderna se comprometió a una revolución permanente contra la tradición. Una cosa es decir con Wittgenstein que, en toda argumentación, algunas cosas no pueden considerarse problemáticas y deben «mantenerse firmes», y otra muy diferente es suponer que lo que se mantiene firme sea eterno e inmutable cualquiera que sea la argumentación concreta.

Pero si el siglo XIX fue más allá de la limitada idea del siglo XVIII de la censura como supresión gubernamental, agregando las ideas de *represión psíquica y opresión social,* sin embargo no logró trascender la primera. La censura como supresión estatal siguió existiendo, y aun creció vigorosamente en el siglo XX. Los movimientos que aspiraban a terminar con la represión y la opresión parecieron de algún modo suponer ingenuamente que era posible liberar a las personas en sus *mentes* o en sus vidas «sociales», aunque fuesen reprimidas y censuradas por el Estado. Por supuesto el concepto revolucionario de libertad había sido durante largo tiempo afín al de Federico el Grande.

Hasta esta época, no hubo ninguna lucha contra la censura que no rescatase una forma a expensas de la otra. Toda teoría crítica de la sociedad que mezcle la censura estatal, la represión psíquica y la opresión social, y deje de hablar de cada uno de ellas de manera abierta y directa, sirve para acomodarnos al sacrificio de una o más de ellas. Operando dentro de las oportunidades ofrecidas por una democracia liberal sin una poderosa censura estatal, demasiado a menudo los críticos teóricos toman la lucha contra la censura del Estado como si fuese una victoria históricamente asegurada, cuando de hecho es un peligro que rápidamente aumenta y se hace más amenazante.

Así, en un análisis por lo demás convincente de diversas formas de «comunicación deformada» —dirigida, detenida y restringida—, Claus Mueller trata la censura de un modo impensadamente descuidado en su examen críptico, casual y marginal: «Conocemos la censura a través de la historia... en Grecia, España, América Latina y la mayoría de los países socialistas. La naturaleza de la censura ha sido adecuadamente examinada en la literatura sobre el tema, y no la discutiremos aquí» [6]. Pero la existencia de la censura en países socialistas (no enumerados y nombrados) debe constituir, sin duda, uno de los enigmas teóricos centrales para una teoría general de la comunicación deformada. Implica, en el mejor de los casos, la sustitución de una forma de censura, o comunicación deformada, por otra. Implica que la eliminación de deformaciones basadas en la propiedad privada no reducen en modo alguno el nivel de la comunicación deformada, sino que hasta pueden aumentarlo. Una teoría crítica enfocada en el problema de la comunicación deformada a veces parece verse arrastrada, contra sus propios impulsos, a un descuido sistemático de la forma de distorsión en la comunicación más importante y en más

[6] *The Politics of Communication,* Oxford University Press, Nueva York y Londres, 1973, p. 18.

rápido desarrollo en el mundo moderno: la censura estatal, precisamente en las sociedades socialistas.

Así, la teoría crítica parece mantener una propensión a una ideología regresiva de la censura estatal. El desarrollo de la teoría crítica exige la eliminación de esa tendencia. Todos los otros combates por la emancipación dependen de este punto. La lucha contra la miseria (o por la igualdad) es una lucha basada en las explicaciones de la realidad social dadas por administradores oficiales o por líderes de movimientos. Impuesta la censura de los medios informativos, no hay modo de saber qué se necesita hacer y qué se ha realizado, en verdad. Los viejos y nuevos administradores de la sociedad, con seguridad, nos dirán invariablemente que han actuado bien, o al menos lo mejor que podía hacerse, en favor de los pobres y desvalidos (considerando las circunstancias) y que, en todo caso, lo han hecho mejor de lo que lo habrían hecho sus rivales.

2.4

El problema de la censura en su forma «vulgar», como censura estatal, durante la Ilustración aclara mucho dos cosas importantes: primero, la naturaleza de la intelectualidad moderna y la forma especial de sus intereses creados en la cultura y, por ende, en la educación avanzada, y segundo, las bases de la solidaridad de los intelectuales con ese otro sector de la clase media cuyos intereses reposan en la propiedad, no en la educación. Mucho de la temprana solidaridad de estos dos sectores de la clase media anterior a la revolución burguesa, y buena parte de sus conflictos después de ella, dependió del problema de la censura. Comprendemos mejor esto si no nos ceñimos a la ofensa que la censura infligió a los altos ideales, sino que también (no en lugar de, sino además de) examinamos fríamente el daño qu ocasionó a los intereses creados y los esfuerzos tendentes a la autonomía de la intelectualidad.

Para ser más específicos, la censura erigió una barrera entre los autores y los lectores en el momento mismo en que la apertura del mercado literario comenzó a transformar en mercancías los escritos y los productos impresos. La apertura del mercado literario llevó a los escritores a producir obras que interesaban a un público anónimo, pero los censores se entretuvieron en la eficiente explotación de esta oportunidad. El desarrollo de la censura, pues, no fue sólo *análoga* a la intrusión mercantilista por parte del Estado en el naciente acceso de los hombres de negocios a un mercado, sino que fue idéntica a ella. La censura fue uno restricción estatal a la producción y distribución de mercancías literarias. (O, para invertir la formulación, el proteccionismo fue la censura de la producción de mercancías.)

La alianza de la nueva intelectualidad con las nacientes clases medias se cimentó con la común supresión y control del antiguo régimen. Tenían, evidentemente, un enemigo común y pudieron hacer causa común. La censura hizo que algunos escritores llevaran una existencia de proscritos: se reprimía al escritor en el plano de su existencia diaria. La censura también significó una limitación a los temas sobre los que podían escribir los autores. Alentó las ediciones piratas, de las que los autores no recibían ningún beneficio. Por lo tanto, elevó el precio de lo que el público tenía que pagar por la mercancía, sin un correspondiente aumento en lo que recibía el autor. Como dice Lewis Coser sucintamente, «la censura le robó [a los escritores] su público y una parte importante de su propiedad literaria».

Sin embargo, este aspecto «sucio» del proceso, no era algo de lo que los nuevos intelectuales hicieran comúnmente motivo público de queja, astutos inversores y especuladores como eran a veces. Más bien, los autores reclamaban la libertad de todos, exponían las necesidades de la colectividad y de la racionalidad misma, y denunciaban la manera en que la censura paralizaba el «mercado de *ideas*». Y en verdad, era esto lo que la censura hacía, aunque también hacía más, al afectar perjudicialmente a los intereses privados de los escritores. Sea lo que fuere, y por mucho que estuviese justificada por lo demás, la lucha de los autores contra la censura no fue *sólo* una lucha por la libertad universal; fue una lucha por la libertad universal que coincidía felizmente con los intereses creados de los autores.

No fueron solamente los intereses de la *burguesía,* pues, los que racionalizó y universalizó la Ilustración, sino también los del estatus específico y la propiedad de la *intelectualidad.* La censura fue un poderoso motivo de queja que impulsó a la intelectualidad a convertirse en el agente universalizador de la propiedad burguesa. Entre las *necesidades* políticas de la clase media de movilizar un público en defensa de sus intereses de clase y la realización exitosa de su objetivo político, *hubo la mediación de una intelectualidad igualmente perjudicada.* Las habilidades simbólicas y lingüísticas únicas de esta intelectualidad fueron los medios de esa universalización, colocados al servicio de la clase media en razón de una amenaza esencialmente similar a los intereses creados especiales de la intelectualidad. Por entonces, pues, estaban todavía unidos los dos sectores principales de la clase media que luego se dividirían, el sector propietario y el culto.

La universalización de la lucha contra el antiguo régimen se fundó, en parte, en la opresión *lingüística* de éste, y en las restricciones que controlaban la obra del escritor y trababan la venta de su fuerza de trabajo y los productos literarios como mercancía. La revolución fue llevada a cabo por una alianza entre la clase media y la intelectualidad, estrato que surgió bajo el patrocinio de la *aristocracia* liberal y se destacó primero en los salones cortesanos. (En este sentido, Nietzsche tenía razon al llamar a Voltaire el último de los cortesanos.) La intelectualidad dio a las aspiraciones de la clase media una organización simbólica y, más aún, acceso directo a los nuevos medios informativos. Así, la revolución «burguesa» se basó en una situación transitoria en gran medida, en la que la propiedad literaria y otras formas de propiedad burguesa se hallaban, por lo común, oprimidas y, por tanto, unidas. Esta alianza histórica pronto se escindió cuando la parte propietaria de la clase media se adueñó del sistema político, después de conquistar el control del sistema económico. Fue precisamente la ruptura de esta alianza lo que debilitó las pretensiones políticas y la *legitimidad* de la burguesía, y siempre hizo difícil para ella afirmar su hegemonía abiertamente.

Los nuevos medios informativos pudieron afectar y afectaron, de hecho, a las reputaciones políticas y a la movilización del apoyo popular. Con el crecimiento de esos medios, la reputación pública, la credibilidad política y la legitimidad recibieron ahora la mediación de las fuentes informativas en manos de una intelectualidad cuyos intereses creados se basaban en lo simbólico, cultural y educacional, más que en las viejas formas de propiedad. Entre la *burguesía* y la legitimidad política se erguía ahora la intelectualidad activa (alta y baja), los medios informativos que manejaba y los productos que reunía y elaboraba. A su vez, esto afectó finalmente a dos tangibles consideraciones de poder: la «moral» de las fuerzas policiales y de combate ya no dependió de que estuvieran adecuadamente pagadas; los medios informativos hicieron de la «moral» una contingencia separada. Con dichos medios, surgió la posibilidad de movilizar a las masas para apoyar facciones parlamentarias, para las votaciones y, también, para la lucha callejera.

2.5

Lo que arguyo, pues, es que la racionalidad moderna nació junto con la venalidad y la propiedad burguesas; ambas han sido interdependientes y mutuamente contradictorias. Es imposible imaginar un cambio en una sin un cambio en la otra; también es imposible

imaginar la *continuación* de una sin un cambio en la otra. Las dos han formado una totalidad, pero una totalidad unida precariamente y sometida a una gran tensión.

Cualquiera que sea el nivel de desarrollo que alcancen —el empresarial o el del capitalismo corporativo—, la burguesía y el neocapitalismo no pueden sobrevivir sin el apoyo o la tolerancia de los medios informativos. Todo el sistema político, la fusión moderna del Estado y la corporación, pues, no puede sobrevivir largo tiempo sin la intelectualidad y sin su lealtad o tolerancia hacia el sistema. La seguridad política de la burguesía depende ahora de la movilización plebiscitaria periódica del público o su inmovilización neutralizadora. Un sistema de «dominación indirecta» es un rasgo característico de tal sociedad burguesa, y esto es inconcebible sin la cooperación de sectores de la intelectualidad, una vez que aparecen medios informativos intermediarios entre el público y las élites.

Sin embargo, su cooperación se hace problemática, contingente y precaria después que la burguesía llega al poder. Repitamos: la cooperación entre la burguesía y los intelectuales se hace más precaria (no menos), *después* de convertirse la burguesía en la clase hegemónica. Aquí la ironía supera a la paradoja, pues con el éxito político de la burguesía, se suprime la pesada censura de los antiguos regímenes, sobre todo en las democracias parlamentarias. En otras palabras, cuando la burguesía derrocó al antiguo régimen y eliminó a su grosera y conspicua censura, también eliminó una de las principales fuerzas que habían ligado a la intelectualidad con la burguesía.

Además, a medida que la burguesía adquirió el control creciente del aparato del Estado o se alió con él, se hizo responsable de toda forma de censura estatal que existiese y se convirtió entonces en el blanco de una intelectualidad alienada. La burguesía, como socia del aparato del Estado en todo organismo de censura que éste tuviese, fue objeto del ataque de una intelectualidad cada vez más alienada.

Además, con la declinación de la censura estatal centralizada, cada *burgués* fue ahora su propio censor como editor y como comprador. Cada uno pudo rechazar las mercancías literarias que les ofrecían en el mercado libre los intelectuales. Toda la alienación de éstos, antaño provocada por el censor estatal, fue transferida a la burguesía, y surgió esa especial forma de desprecio contra el «filisteísmo» dirigida hacia los que ejercían la censura mediante su poder *económico* y rechazaban lo que no creían que se vendería. Los censores estatales son *tiranos;* los censores burgueses son «filisteos». El generalizado desprecio por el filisteo entre muchos sectores de la intelectualidad es, en medida importante, una hostilidad hacia esta

forma históricamente nueva de censura basada en la propiedad privada.

2.6

Quizá no esté fuera de lugar aquí mencionar un aspecto conocido desde hace tiempo de la vida de Karl Marx. Hay dos episodios que es necesario esbozar brevemente, Marx como director de periódico *manqué* y Marx como académico rechazado, porque ambos implican formas de censura.

Las raíces *sociológicas* del marxismo pueden hallarse, en grado importante, en la experiencia radicalizadora de los hegelianos de izquierda con la censura prusiana de Federico Guillermo IV. La filosofía, la teología y la política se hallaban inextricablemente entrelazadas. El censor estatal intervenía repetidamente de modos que perjudicaban a los intereses prácticos y los objetivos intelectuales de los jóvenes hegelianos. Por la presión del Rey, el amigo de Marx, Bruno Bauer, fue expulsado de la Universidad de Bonn en mayo de 1842, y con esto se disiparon las esperanzas de Marx de seguir una carrera universitaria normal. Marx se vio obligado entonces a optar por una carrera de escritor y editor, en la que nuevamente tuvo que enfrentarse con la censura.

Nicolaievsky y Maenchen-Helfen han tratado las frustraciones que la censura impuso a Marx, no solamente como pensador, sino también como autor: «Sólo uno de sus planes literarios se realizó. La creciente severidad de la censura hacía imposible siquiera pensar en la creación de un periódico estético... El ensayo de Marx «Observaciones sobre la Nueva Censura Prusiana de enero y febrero de 1842...» era una crítica devastadora y apasionada. Fue escrita unos ocho meses antes de que Marx se hiciera cargo de la dirección de la *Rheinische Zeintug* de Colonia, que pronto fuere cerrada por el censor. Así, la censura prusiana destruyó todas las posibilidades del joven Marx de seguir una carrera convencional dentro del sistema. Literalmente lo expulsó de él, destruyendo toda base «material» que pudiera haber trabado su posterior radicalización.

2.7

Con la eliminación de una amenaza común y externa a ambas, las diferentes partes de la clase se apartaron cada vez más; el sector propietario y el sector culto de la clase media se hicieron mutuamente

hostiles o suspicaces. Si bien en la sociedad burguesa se da considerable valor al aspecto utilitario (o la relevancia) de la educación y el conocimiento, hay también factores importantes que atenúan el utilitarismo de este sector de la clase media cuya posición dependía de su educación.

Sean «liberalmente» educados o educados en la profesión cívica, los sectores cultos de la clase media están expuestos a presiones que transforman al utilitarismo individualista y venal de las clases medias propietarias en un utilitarismo *social,* donde la norma es la utilidad de las cosas para la comunidad. Las profesiones tienen también una historia larga y continua en la que algunas orientaciones *no* utilitarias han sido protegidas por organizaciones colegiadas y profesionales, y estos «valores superiores» se transmiten durante la enseñanza en las escuelas, los institutos politécnicos, los colegios y las universidades. En cierta medida, se adhiere al «conocimiento por sí mismo»; se enseña a los profesionales que hay maneras correctas de hacer las cosas: son las propiedades técnicas que revelan la competencia profesional de uno; también se les enseña a «servir» a los clientes. Las profesiones liberales, pues, sean científicas o humanísticas, tienen cierto rechazo por el utilitarismo individualista, y sus miembros gustan de vivir absorbidos en los esfuerzos tendentes a resolver problemas técnicos por sí mismo. en el conocimiento de su especialidad.

Algunas de las más importantes tensiones de la sociedad moderna derivan de estas diferencias entre los sectores cultos o profesionales de la clase media, los intelectuales, y el sector propietario. Una expresión contemporánea de esta tensión aparece cuando la educación es administrada por los sectores cultos de la clase media, y cuando aun los hijos de la clase media propietaria caen bajo su tutela, con lo cual quedan expuestos a valores divergentes de los de sus padres. Otra importante expresión moderna de esta escisión en la clase media aparece con el desarrollo tardía del llamado Estado Benefactor, que es más afín al utilitarismo social de los profesionales cultos que al utilitarismo más individualista de la clase media propietaria.

El Estado Benefactor es también más directamente ventajoso para el sector profesional, culto, de la clase media, cuyos miembros pueden seguir carreras de funcionarios, expertos en personal y servidores del Estado. El Estado Benefactor, pues, se constituye como una alianza entre el aparato estatal —que es el sector más vasto y en más rápido crecimiento de la fuerza de trabajo «terciaria», no industrial— y los sectores cultos de la clase media, cuyas operaciones son financiadas por elevados impuestos a la clase media propietaria, por lo cual es más probable que ésta se resista a ellos.

Dentro del ámbito de los servicios, son los empleos gubernamentales y los no lucrativos lo que más se han expandido. Entre 1929 y 1960, los empleos no lucrativos y gubernamentales se han más que triplicado, mientras que el empleo total y el de servicios no han llegado a duplicarse. Además, es en los planos estatales y locales, los lugares en los que realmente se prestan servicios humanos, donde se han producido los mayores aumentos en el empleo... En 1947, los puestos de trabajo gubernamentales eran el 35 por ciento de los fabriles; en 1972 eran el 70 por ciento [7].

Finalmente, y es este tema el que desarrollaremos en un volumen posterior sobre los *Intelectuales Revolucionarios,* la división en la clase media entre los sectores propietarios y los educacionales es fundamental para la radicalización de la intelectualidad y, por ende, para el desarrollo y la difusión de los movimientos sociales revolucionarios del siglo XX.

La alienación de la intelectualidad de la Ilustración, en el antiguo régimen, había sido estimulada por una drástica y visible censura. La alienación de la intelectualidad posterior a la Ilustración, o romántica, fue fomentada por la nueva forma *burguesa* de censura. Si el apoyo dado por la intelectualidad a la política de la clase media había surgido de la alienación provocada por la censura del antiguo régimen, fue también el apoyo de la intelectualidad a la nueva gramática de la *racionalidad* lo que universalizó las exigencias históricas especiales de la burguesía.

Digámoslo de la manera más sencilla posible: en parte, la variante sociolingüística elaborada, con su cultura del discurso crítico, es una gramática de la racionalidad —una racionalidad histórica, no eterna— que fundamenta las diversas ideologías específicas, pero es, en sí misma, la ideología compartida de diferentes intelectualidades secularizadas. Esta gramática de la racionalidad fue siempre una ideología sustentadora de los especiales intereses de estatus y la posición social de los mismos intelectuales.

Esta gramática de la racionalidad fue una «ideología», en parte, en el sentido de que tuvo un carácter funcional para los intereses creados de propiedad de los intelectuales. Basándose en la prescripción primaria de la *autofundamentación,* la racionalidad justificó la transformación de la cultura, la ciencia y la literatura en una mercancía, cuyo pago pudo entonces ser reclamado por los individuos [8].

[7] Alan Gartner y Frank Riessman, *The Service Society and the Consumer Vanguard,* Harper & Row, Nueva York ,1974, p. 57 A.

[8] En la medida en que los productos culturales (incluyendo los científicos) fueron públicamente definidos como dependientes de una tradición secular establecida, de una tradición sagrada o de la revelación religiosa, sus productos no eran «sus» productos, sino que pertenecían al ámbito público, a la iglesia o, como entre los pitagóricos, a la divinidad. El productor individual, pues, no tenía ningún derecho a las ganancias individuales basadas en la creación de productos literarios cuya venta estuviese protegida por una ley de «los derechos de autor». El sabio-escritor a lo sumo podía reclamar un sustento como miembro de un grupo, por ejemplo, una universidad o una orden eclesiástica. (Sus derechos se basaban en sus *necesidades,* no en su producción literaria.) Tampoco tenía el autor ninguna base para exigir que se juzgara si su obra merecía ser publicada; este derecho, en cambio, estaba en manos de las autoridades establecidas que se hallaban al cuidado de la tradición, secular o sagrada.

La autofundamentación esencial para la moderna gramática de la racionalidad expresa la especial posición social de la intelectualidad moderna y está en consonancia con ella. Es conveniente para sus intereses creados, de un lado, y cognoscitivamente armoniosa con su vida cotidiana y su experiencia mundana, del otro. Es por ambas razones por lo que la moderna gramática de la racionalidad constituye la ideología especial de la intelectualidad moderna. La misma gramática autofundada de la racionalidad fue un instrumento usado por los intelectuales en su lucha por el poder contra la burguesía y el clero. La «guerra entre la ciencia y la religión» no se basó tanto en las teorías o descubrimientos específicos de las ciencias particulares como en la gramática de la racionalidad que todas ellas compartían, en su postulado de la autofundamentación que contradecía las afirmaciones del cristianismo sobre la existencia de un ser supremo que está por encima del hombre.

Una racionalidad autofundada es la ideología de estos nuevos ciudadanos «cosmopolitas» del mundo, una intelectualidad que se define a sí misma como más allá de los prejuicios nacionales (hasta que llegue el momento de votar presupuestos de guerra), cuyos viajes, públicos y mercados les permiten eludir los controles de la familia, la vecindad y la provincia, así como del país, y que, ya antes que esto, había comenzado a romper con estas viejas estructuras, abandonando el hogar para asistir a escuelas «públicas» en parajes aislados y protegidos —protegidos a su vez por la afirmación de su autofundamentación— y en las cuales estudiantes de mentalidad similar podían crear lazos de intimidad que fortalecían su resistencia a las definiciones paternas de la realidad social. Finalmente, la universidad se convierte en una «Cafetería» más vasta y sacrosanta, el *holding* de muchas cafeterías, dentro de las cuales es posible cultivar y proteger variadas formas de «desviación organizada».

La moralidad de la autofundamentación es una ideología afín a los cosmopolitas que pueden moverse de una ciudad a otra, de un país a otro y de una clase a otra. Los hombres que carecían ellos mismos de propiedades, la nueva intelectualidad que surgió entre la aristocracia liberal, tenían una posición social que dependía en gran

medida, al pricipio, de su educación superior. Promovían sus carreras transformando la cultura que producían en mercancías vendibles; la nueva intelectualidad *capitalizó* su cultura. Negoció reputación por ingresos, y utilizó su educación como un capital cultural con el cual promoverse a sí misma. La nueva intelectualidad vivió entre las clases propietarias establecidas, entre países y ciudades, y más allá del control de familias y vecindarios. Por supuesto, para poder aflojar el control de estas estructuras es fundamental el desarrollo de un mercado para los productos literarios y culturales, y que también permita a los productores de cultura escapar a los límites impuestos por patronos individuales, sean de la burguesía o de la aristocracia liberal.

Con el desarrollo de los medios masivos de información, se realizaron las posibilidades económicas del nuevo mercado para la cultura. Los escritores se ganaron cada vez más la vida con sus escritos. Si bien sustituyeron, de este modo, los controles del patrón por los del mercado, es menester agregar que estos últimos tienen cierta invisibilidad, como señaló hace tiempo Adam Smith. Ahora se estaba sujeto a las «leyes» impersonales del mercado. Así, se sustituyó una «esclavización» personal manifiesta por una restricción universal que, aunque poderosa, es menos visible. El nuevo mercado para los productos culturales engendró una falta de libertad menos personal, y por ende menos visible. El productor de cultura que vende sus productos culturales, además, se enfrenta ahora con seres con los que puede argumentar, entrar en tratos y negociar: editores y directores de ediciones, de quienes puede pensar que sufren una restricción similar (y así es, en efecto) y transmiten la dominación de un «público» anónimo, los supremos filisteos sin rostro.

Esta nueva intelectualidad, pues, según la concepción que tiene de sí misma, ahora se abre camino en el mundo libremente y «autofundada»: no se inclina ante la Iglesia ni ante el patrón, está libre de control oficial por un Estado censor, puede (mediante el mercado) escapar a un comprador y vender a otro, y puede compensar el control del sistema sobre él mediante un presuntuoso sentido de su superioridad cultural y el desprecio por los consumidores finales de sus productos, el público «filisteo». Además, hasta la clases hegemónicas de la sociedad tienen necesidad de la intelectualidad para que les ayude a mantener su sistema de Dominación Indirecta. Habiendo separado a las élites hegemónicas y el público, los medios informativos pueden ahora permitir a la intelectualidad creer que ella también es un guardabarreras autofundado entre las élites y el público.

Todo esto sólo es un esbozo muy breve de las condiciones institucionales y estructurales que contribuyen a crear el sentido de auto-

fundamentación, y de este modo a la forma históricamente moderna de racionalidad, considerada como la especial ideología de estatus de la intelectualidad moderna.

2.8

Hay otra consideración que es importante en la *psicología* social de esta autofundamentación. Esta involucra las diferencias entre las formas tradicionales de la comunicación frente a frente característica de la comunicación preburguesa y el sistema centralizado en los medios informativos que lo siguió. Como señalamos antes, en la comunicación organizada por los medios informativos no hay mucha posibilidad de «realimentación» con los remitentes de esos medios. El destinatario «masificado» recibe el mensaje y, por así decir, allí encalla. No puede participar en una densa, multimodal y activa interacción social con los centros de los medios informativos, sino que sólo puede, en general, hablar con otros iguales a él.

Así, los nuevos medios de comunicación (al menos mientras fueron principalmente medios impresos), crearon una grieta entre la información y la afectividad o la actitud. En *este* sentido, la «información» es la *des*contextualización del conocimiento; es el aislamiento relativo del conocimiento de otras partes de la personalidad, particularmente de las estructuras del sentimiento. He afirmado antes que esto no es una fuente y una característica de la racionalidad moderna misma. Esta escisión tiene otras implicaciones importantes que se relacionan con lo anterior. Una de ellas es que se transforman radicalmente las «órdenes», pues ellas, como los «informes», tienden a hacerse «espiritualizadas» y cognoscitivas. La orden ahora sencillamente transmite *información* sobre lo que los centros de los medios informativos quieren que se *haga*. Hay una especie de castración de las órdenes cuando se reducen éstas a sus contenidos cognoscitivos. Las órdenes pierden su poder, mientras que los informes ganan en convicción, a medida que la información se descontextualiza y se aparta del sentimiento. Esto es inherente a los sistemas de medios informativos basados en la imprenta, pero no a todos.

Esta escisión es una de las bases históricamente únicas de la división entre «la teoría y la práctica». Las reafirmaciones polémicas de la «unidad de teoría y práctica» —como en el marxismo— tratan de superar esta disociación entre el «es» y el «debería», entre los sentimientos y la información. Esta disociación contribuyó también al nuevo idealismo secularizado, el cual opera en un universo del

discurso que supone un sistema, basado en la imprenta, de información descontextualizada y «separada» del sentimiento.

A este respecto, es interesante que la presentación de Auguste Comte de la sociología académica normal la caracteriza expresamente como un intento de hablar sobre el mundo social sin «elogio ni crítica». En otras palabras, en un lenguaje específicamente no expresivo. Pero al mismo tiempo Marx y Engels iban hacia una concepción del socialismo y una doctrina de la unidad de teoría y práctica que demarcaba su socialismo de otros rechazando polémicamente el «sentimentalismo» moralizador. Evidentemente, pues, su socialismo «científico», como la sociología «científica» de Comte, no sólo es un intento de apropiarse del nuevo prestigio de las ciencias naturales específicas; aún más específicamente, se fundaba en las premisas tácitas de una idea de la información que excluía el sentimiento y el contexto, y de la variante lingüística elaborada relativamente libre del contexto que constituye el fundamento mismo de las ciencias naturales. Ahora bien, con estas descontextualizaciones que excluyen el sentimiento de los medios de comunicación basados en la imprenta, se aíslan las ideas; estas pueden convertirse, entonces, en *la* Idea. Las ideas parecon tan radicalmente autofundadas que ahora se las concibe no sólo como libres de lo social, sino también de las bases psicológicas de las personas. La «Idea» puede entonces surgir como el protagonista heroico de ese auto sacramental secular, el idealismo filosófico objetivo, el cual presenta una Idea que presuntamente tiene su propia historia y despliegue cósmico.

Fue exactamente tal idealismo filosófico *objetivo* el que elaboró Hegel. Y fue en respuesta a este idealismo como el marxismo estableció su propio carácter de teoría social recontextualizadora.

La gramática sobre la cual reposan todas las ideologías clásicas exige (1) la «unidad» de teoría y práctica, y destaca (2) el poder de la conciencia, el lenguaje y la Idea: es la «ideología genérica», como la he llamado. Esta gramática de la ideología supone una experiencia con los medios de comunicación impresos que escinde la información del sentimiento. En parte, pues, la ideología puede ser entendida como una mediación transformadora de noticias que reacciona contra la decoloración del afecto y el conocimiento distante y trata de superarlos, de superar la inercia y la pasividad, de trascender del *rol de espectador* engendrado por la transmisión de noticias cosificadas, cuya presentación diaria lleva intrínsecamente a los lectores a contemplar el mundo como un «espectáculo» cuyos actos sucesivos deben esperar en los próximos números.

También he dicho antes que la «ideología genérica», la «falacia patética» de la autonomía de las Ideas, se basa igualmente en la

experiencia con las descontextualizaciones provocadas por la imprenta que excluyen la afectividad. También ella, sostengo, forma parte de la gramática universal de las ideologías. Desde luego, se plantea la cuestión de cómo, de qué manera y en qué grado el marxismo —que se opone polémica y firmemente al idealismo filosófico— comparte también *esa* parte de la gramática de la ideología. Este es un problema al que espero volver en un libro separado dedicado al marxismo.

Capítulo 6

HACIA UNA POLITICA CRITICA DE LOS MEDIOS INFORMATIVOS

El análisis del público como una esfera del discurso crítico —del discurso reflexivo y crítico— que había sido estimulado por la Escuela de Chicago mucho antes de la Segunda Guerra Mundial languideció sin llegar a un desarrollo significativo hasta 1962, cuando Jürgen Habermas publicó su obra *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der Bürgerlichen Gesellschaft* [1]. Hay continuidad y, también, una discontinuidad básica entre la anterior concepción de la Escuela de Chicago y la desarrollada por el joven Habermas, que por entonces se hallaba bajo la influencia, principalmente, de la formulación de Horkheimer y Adorno de la Teoría Crítica.

1

La concepción del «público» que tenía la Escuela de Chicago era en gran medida taxonómica y positivista, liberal en sus supuestos políticos y, por lo tanto, optimista y carente de perspectiva histórica. Manifestó una incapacidad casi total para analizar el público en relación con el surgimiento y la transformación de la sociedad burguesa.

[1] Cf. la concentrada declaración de Habermas en el Fisher Lexicon, *Staat und Politik,* Francfort, 1964, pp. 22-26. Una traducción inglesa se hallará en *New German Critique,* otoño de 1974, pp. 49-55.

Habermas, por su parte, usó el análisis de la esfera pública como una ocasión decisiva para explorar las perspectivas de una política basada en el discurso crítico y reflexivo. Su objetivo central era comenzar a clarificar la posibilidad y los requisitos del discurso racional en la sociedad moderna. Esta es una de las principales continuidades en su labor teórica, amplificada en su actual «sesgo lingüístico» que lo lleva al intento de clarificar los requisitos de la «competencia comunicativa», intento que generaliza la noción de Chomsky de una competencia *lingüística* más limitada y la obra de Dell Hymes sobre la competencia comunicativa. Lo que hizo Habermas fue transformar su formulación del problema de la racionalidad. En el *Strukturwandel* el problema había sido formulado en términos de un análisis históricamente específico y *societal* que se concentraba en el surgimiento de la sociedad burguesa. En el enfoque en la competencia comunicativa, el problema de la racionalidad fue considerado de un modo menos histórico y menos específico institucionalmente. Trasladó el análisis a los *sistemas* sociales (más que societales) más abstractos, enfocando la interacción de dos actores *cualesquiera;* así, es más afín a un modelo de ego-alter parsonsiano. Esta transición de niveles fue mediada por la asimilación crítica de Habermas de la filosofía del lenguaje ordinario, la sociolingüística, y una versión filosófica de la teoría de la comunicación.

La continuidad, pues, es principalmente una continuidad de su problemática valorativa: la investigación de las condiciones sociales necesarias para el discurso racional, esto es, de la comunicación no deformada, no ideológica. Al considerar fundamental la realización de este valor, Habermas se sitúa firmemente en la tradición de una teoría crítica claramente diferenciada de la sociología no dialéctica de la Escuela de Chicago. La contribución más importante de Habermas reside en esta fundamentación valorativa de sus investigaciones históricas, que hacen abiertamente de la racionalidad su problemática central. En mi opinión, sería prematuro juzgar la formulación lingüística más reciente y el paso al nivel del sistema social en términos de su contribución real a ese problema. Su utilidad con respecto al problema, la claridad que arroja sobre los requisitos sociales específicos de la racionalidad, parece sumamente escasa hasta ahora; ciertamente, su penetración en este problema parece despreciable comparada con las vastas discusiones textuales y las intensas exploraciones filosóficas en las que se ha fundado, en general, la obra de Habermas.

En su obra temprana, Habermas destacó la novedad histórica del surgimiento de la esfera pública y señaló que nuevos sectores enteros de la vida pública quedaron abiertos a la discusión crítica: la reli-

gión, la familia, el sexo. Se desarrolló en la esfera del público burgués un modelo (en parte realidad, en parte idealización) de un discurso libre de la amenaza de violencia y dominación, pero que, de hecho, estuvo limitado por la desigualdad real de las personas en la sociedad burguesa. Así, el público burgués no fue sólo una esfera de liberación, sino también de falsa conciencia. Habermas comprendió que la apertura burguesa de la esfera pública involucraba su búsqueda de intereses partidistas de clase que sólo temporariamente coinciden con un interés universal más amplio, pero que con el tiempo divergen de él.

Con el tiempo, la burguesía genera un estilo de vida que oscurece la distinción de la esfera privada y la pública, y que coloca cada vez más a ambas bajo la dominación de organizaciones corporativas en crecimiento. La cultura burguesa se convierte en una cultura de consumidores, de espectadores que deben ser entretenidos, más que de personas que cuestionan críticamente y tienen preocupaciones políticas. El individualismo crítico se debilita a medida que las personas son asimiladas a las crecientes burocracias privadas y gubernamentales. Antaño esfera para el discurso crítico entre las personas, ahora el «público» es desbancado, gobernado y manipulado por grandes organizaciones que arreglan las cosas entre ellas sobre la base de información técnica y de sus posiciones de poder relativas. El «público», pues, ya no vincula el aparato estatal con la vida cotidiana de la sociedad. La política es manejada por las asociaciones corporativas y el Estado. La gente rechaza cada vez más la política y busca la individualidad psicológica mediante la exploración de estilos de vida privatizados (o sin carácter público).

La esfera pública, entonces, tiende a desintegrarse con el desarrollo de la sociedad burguesa. A medida que el empresario es reemplazado por el «hombre de organización» bajo control burocrático y es sometido a la influencia de medios masivos de comunicación que venden etretenimientos como cultura, y a medida que la administración de las organizaciones opera cada vez más mediante investigaciones técnicas internas de sus problemas, el público pierde su capacidad de participar crítica y reflexivamente en el proceso político.

Así, Habermas vincula el surgimiento y el deterioro del discurso público racional con la evolución de la economía burguesa. La individualidad burguesa es reemplazada por la dominación de formas corporativas dentro de las cuales la discusión no es pública, sino que de manera creciente queda limitada a los técnicos y los burócratas. El «público» excluido —el público que todavía no ha sido privatizado y despojado de intereses sociales— se convierte ahora en una condición de la acción organizativa, para ser administrado instrumentalmente, es decir, manipulado.

1.1

Pero aunque basa esta racionalidad históricamente específica en la sociedad burguesa, no debe interpretarse a Habermas en el sentido de que es la estructura burguesa de *clase per se* la que genera el límite esencial a la racionalidad. Ciertamente, la desigualdad de una clase y un sistema de propiedad burgueses contradice el ideal de público que la burguesía había promovido. En cambio, si entiendo a Habermas correctamente, lo que él afirma es que el sistema de clase históricamente específico sólo es la variable intermedia de la *dominación*. Es la dominación, pues, la que considera fundamentalmente incompatible con los requisitos de un público racional, y tal dominación puede encontrarse antes de la burguesía y puede persistir aun después de su desaparición.

Así, ni siquiera el trastocamiento de la sociedad burguesa elimina *necesariamente* las condiciones que destruyen la racionalidad pública, pues la *dominación* puede basarse en el poder *político,* no menos que en las ventajas de la propiedad; la gente que tiene el poder de fusilar o poner a sus opositores en campos de concentración puede detener o deformar una discusión tan efectivamente como los que pueden suspender anuncios en periódicos de propiedad privada u obligar a someterse por hambre a obreros en huelga. Si tal poder político persiste después que la burguesía ha sido eliminada, entonces subsiste la dominación, y con ella la corrupción de la racionalidad pública y la despolitización de las masas. Es la dominación, mediada por el poder económico o el político, la que subvierte la racionalidad; un sistema de clase, como el de la burguesía, sólo es un mecanismo intermedio que transmite la dominación y, por tanto, limita la racionalidad.

La importancia que asigna Habermas a la dominación se basa en su negativa a *identificar* el capitalismo y la clase capitalista con la corrupción de la racionalidad pública. Esto, a su vez, se basa en su experiencia de la catástrofe política del stalinismo y en el afán de impedir su reaparición, como también de su experiencia con el nazismo.

Las formulaciones ocasionalmente extrañas, torturadas, si no esópicas, de Habermas pueden oscurecer el hecho de que el cimiento de su teoría social es fundamentalmente su preocupación por la *libertad* de la dominación y el terror, y por la *libertad* como fundamento de la racionalidad. Es este fundamento valorativo el que *unifica*

su respuesta a los fenómenos históricamente coincidentes del stalinismo y el nazismo. En efecto, ambos implicaron una trascendencia de la sociedad burguesa familiar, pero, no obstante, ambos fueron —como es obvio— profundamente irracionales. Pero a fines de la Segunda Guerra Mundial esta evaluación era ya el logro común de Horkheimer y Adorno; podríamos decir que fue su legado a Habermas.

Sin embargo, por la época en que Habermas escribió el *Strukturwandel* algo diferente estaba surgiendo en la política alemana, particularmente entre los estudiantes universitarios radicalizados. La manipulada hostilidad hacia el comunismo soviético, como instrumento de la «guerra fría», estaba en vías de ser superada por la Nueva Izquierda, por considerarla un impedimento a todo esfuerzo radical para ir más allá del liberalismo o la socialdemocracia. El nacimiento del movimiento juvenil del decenio de 1960 trajo aparejado una renovada política anticapitalista y la afirmación de la igualdad social. El movimiento estudiantil alemán, como sus equivalentes de otras partes, a menudo sintió un violento rechazo contra la prensa burguesa. La Nueva Izquierda incrementó su actividad y promovió una política que a menudo parecía (al menos a otros) más similar a la dramaturgia surrealista de un espectáculo que a una verdadera revolución.

Aunque profundamente implicado en la organización y las luchas del movimiento juvenil alemán, Habermas también captó su apertura a la irracionalidad y su profunda ambigüedad ante la libertad. En una ocasión Habermas habló públicamente del peligro de un fascismo de izquierda *(Links Fascismus),* término que nunca olvidará el sector dogmático de la izquierda. Si bien algunos consideran esta frase como una infortunada inadvertencia, sospecho que es un claro síntoma del permanente dilema de Habermas, que es en parte responsable de que no haya logrado llevar su teoría a un centro políticamente manejable [2].

El dilema es que la teoría de Habermas tiene una base valorativa, en su preocupación por la libertad [3], pero la política práctica de la izquierda se centra menos en la libertad que en la igualdad. En su lucha por extender la igualdad, la izquierda a veces manifestó indiferencia hacia las esferas ya institucionalizadas de la libertad en las sociedades parlamentarias, y tendió a impugnarlas como un disfraz

[2] Cf. la opinión de Dick Howard, «A Politics in Search of the Political», *Theory and Society,* otoño de 1974, pp. 271-306.

[3] Para Habermas, por ejemplo, una «esfera pública» es aquella en la que puede formarse una opinión pública mediante la conversación sin restricciones y con libertades institucionalizadas de reunión, asociación y expresión. Cf. el artículo del Fisher Lexicon, ibid., p. 220.

de la dominación de clase, en vez de defenderlas como necesarias y valiosas. Mucha gente de izquierda «desenmascaró», desacreditó y socavó unilateralmente esas libertades y comenzó a reproducir condiciones que recordaban la República de Weimar precedente al advenimiento del nazismo.

Habermas trató de integrar la exaltación de la libertad en la filosofía clásica alemana con la importancia que el socialismo asigna a la igualdad en una teoría lingüístca trascendente de la «competencia comunicativa». Trató de establecer el carácter de «la situación lingüística ideal» que permitiría a *todos* participar en un discurso público que promoviera la verdad, la libertad y la justicia, discurso que sería el asiento de una *racionalidad* en desarrollo. Los cimientos filosóficos de esto, y de la vasta «teoría de la sociedad basada en la comunicación», son extensos y no podemos discutirlos con detalle. En cambio, lo que *aquí* nos interesa, son las especificaciones sociológicamente concretas de la «situación lingüística ideal». Una vez que se ven sus implicaciones en el plano de la *praxis,* se puede comprender mejor por qué se ha acusado a la teoría de Habermas de carecer de una «política».

2

Cuatro elementos «simples» parecen esenciales para la creación práctica de la situación lingüística ideal de Habermas: (1) no violencia, (2) límites permeables entre el lenguaje público y el privado, (3) aceptación de la posibilidad de hacer problemáticos los símbolos tradicionales y las reglas del discurso, y (4) igualdad de oportunidades para hablar. (Claus Mueller es particularmente claro en cuanto a que los medios de comunicación de la sociedad deben ser accesibles a todos, aunque su formulación de la situación lingüística ideal, no deformadora y abierta —a la cual volveré más adelante—, está enunciada con más especificidad en el nivel societal e institucional.) Algunos comentarios breves sobre cada uno de estos puntos indicarán rápidamente el alcance del problema y en qué medida queda aún por resolver.

En primer lugar, no hay duda alguna de que la existencia de la violencia hace imposible que muchos puedan hablar clara o verazmente, a sí mismos o a otros: la violencia comúnmente deforma la comunicación. Pero si esto fuera todo, la tortura de los enemigos capturados —que hoy es una práctica común de las fuerzas militares y paramilitares en todo el mundo— carecería de objeto. (En la Antigüedad también se suponía comúnmente que sólo bajo la tortura

podía creerse a los esclavos.) En *ciertas* condiciones, pues, parece que se espera de la violencia (quizá con razón) que *elimine,* y no que imponga, deformaciones en la comunicación. En realidad, en ciertas condiciones las acciones violentas mismas constituyen *comunicaciones que reducen la ambigüedad,* al manifestar inconfundiblemente la postura de los empeñados en ellas y lo que están dispuestos a hacer para lograr sus fines. Si un grupo dice: «estamos dispuestos a matar para alcanzar nuestros fines», ¿pueden enunciar esto con mayor *claridad* que matando? Además, ¿debemos necesaria e invariablemente considerar esto como una afirmación que *reduce* la racionalidad? Si esta acción comunicativa da a los espectadores mayor conciencia del verdadero carácter y motivos de los hablantes, ¿no los hace capaces, en esta medida, de mayor racionalidad? La violencia indica llanamente que algunas cosas no están abiertas a la discusión: señala los límites. Pero al mismo tiempo, la violencia puede también motivar a los hombres a entrar en la discusión —en lugar de evitarla— *dentro* de esos límites, y llevarla a algún acuerdo final. Permítaseme decirlo llanamente: hallo detestable la violencia, pero no me convence el argumento común de que siempre y necesariamente es adversa a la *racionalidad.*

La violencia física es la aplicación deliberada de un sufrimiento que es perjudicial para la supervivencia o la integridad corporal del animal. Aparte de la violencia física, pues, existe también, como nos lo recuerda Pierre Bourdieu, la violencia «simbólica», el uso de medios simbólicos para infligir dolor e imponer penalidades a otros. Es decir, la violencia simbólica es un lenguaje dirigido a dañar los «sentimientos» de otros, su autoestima o su sensación de seguridad, o que el hablante considera que tiene ese *efecto* sobre el oyente, aunque ésta no sea su intención. Tal violencia simbólica, no menos que la violencia física, puede también impedir y deformar la comunicación. Pero llamar la atención de alguien sobre el hecho de que está dañando o violando los requisitos de la racionalidad, de la situación lingüística ideal, puede herirlo profundamente. ¿Debemos, pues, renunciar a *toda* violencia simbólica? ¿No exige la racionalidad que las personas sean socializadas de tal modo que asignen un valor tan elevado al *yo racional* como para que se sientan *afectadas* si se les dice que se comportan de manera no racional? En verdad, la capacidad de sentir dolor por la propia irracionalidad, ¿no lleva a incrementar la racionalidad?

En segundo lugar, es eminentemente deseable para el discurso racional que no haya ninguna barrera compulsiva, rígida y no examinable entre lo privado y lo público. Y también debe ser susceptible de examen quién dice cuál de esas barreras puede ser franqueada

o cuál debe ser respetada. Pero decir (o afirmar implícitamente) que deben ser eliminadas *todas* las barreras entre lo privado y lo público, o deben ser consideradas sospechosas, es algo muy diferente. No hay ninguna razón por la cual se deba permitir o estimular a nadie a decir públicamente todo lo que se le ocurra; y no hay ninguna razón por la cual todos deban ser obligados a oír *cualquier* cosa que alguien desee decir.

A menos que haya *algún* límite a lo que puede decirse, cuándo y a quién, no hay ninguna previsibilidad posible en el discurso humano ni ningún modo de mantener una línea de discurso coherente y lógica. Sin tal límite, toda discusión razonable puede en cualquier momento ser interrumpida indefinidamente por las fantasías actuadas o los autismos de una de las partes. La racionalidad, desde luego, requiere que ciertas personas estén a disposición de otras en ciertos momentos y en condiciones particulares, personas con quienes uno pueda desahogar los propios temores y angustias o expresar las propias fantasías. La institucionalización de tal desiderátum social *es* una cuestión de interés común, público. Pero no está en el interés común que cada uno pueda decir cualquier cosa, a cualquiera, en cualquier momento.

Lo mismo puede decirse con respecto a la apertura a examen crítico de las reglas y símbolos tradicionales. No debe otorgarse una conformidad *compulsiva* a ninguna regla o símbolo, ni debe hacerse cualquier cosa para fomentar *tal conformidad.* No obstante, es imposible examinar críticamente *todas* las tradiciones al *mismo* tiempo. Habermas sabe esto, pero tengo la impresión de que otros teóricos críticos no lo saben. Para ellos, nada será expresable y tendríamos que permanecer en silencio, pues no puede haber ningún lenguaje que sea totalmente autofundado, autoconstituido y autojustificado. Volvemos a los límites del Teorema de Gödel. Pero no hay ninguna razón por la cual algo que antes se daba por sentado y fuera de examen no pueda con el tiempo ser reconsiderado y puesto en tela de juicio. Hacer todas las cosas problemáticas al *mismo* tiempo no lleva a la racionalidad, sino al nihilismo.

2.1

Finalmente, se plantea la cuestión del papel de la igualdad en la situación «lingüística ideal». En lo fundamental, la igualdad es una afirmación valorativa que hace un grupo como *crítica* de los privilegios detentados por otro grupo, *pero que son irrelevantes a sus propios valores.* Así, los burócratas y las burocracias «nivelan»

los privilegios de la aristocracia tradicional. Asimismo, como ha señalado Max Weber, las iglesias tienden a democratizar la dispensa de la gracia, haciéndola accesible a todos sus miembros, por lo cual las iglesias «luchan principalmente contra toda religión de sabios y contra su desarrollo autónomo». La igualdad es la nivelación de las diferencias valoradas por un grupo distinto del de los «niveladores», pero nunca es la nivelación de *todas* las diferencias [4]. Pues los igualadores mismos siempre afirman algún elevado valor —en la situación lingüística ideal, la verdad y la justicia— y por ende deben diferenciar a aquellos que mejor ejemplifican o promueven ese elevado valor. Así, la situación lingüística ideal genera un *nuevo* sistema de estratificación, en lugar de abolirlos a todos; su afirmación de igualdad es un modo de excluir los intereses y las presiones que otros grupos ejercen en nombre de valores diferentes. Es digno de observar que, al destacar la importancia de la libertad, la verdad y la justicia en las situaciones lingüísticas ideales, se insufla cierta ambigüedad en lo concerniente a la igualdad. La exaltación de la «justicia» sirve como una especie de freno o sustituto de la igualdad, y quizás como una *sublimación* de ella, como lo era para Platón.

El intento de Claus Mueller de desarrollar la teoría de la comunicación de Habermas supone personas que compartan un lenguaje en el mismo nivel de competencia lingüística, y también requiere que tengan un conocimiento semántico, sintáctico y léxico similar. Sin embargo, se plantea la cuestión de si tal igualdad es preferible a la desigualdad en que el menos competente puede aprender del más competente. Un grupo puede consistir en pares lingüísticos, pero su igualdad puede estar en un *bajo* nivel de competencia. ¿Es mejor para estos hablantes de baja competencia estar juntos o ser separados unos de otros y, por así decir, ser «trasladados» a grupos en los que estén junto a otros más competentes? Desde el punto de vista de Mueller, parecería que los niños sólo deben hablar unos con otros, nunca con adultos. (Nuevamente, esto nos recuerda la fantasía de separar a todos los niños de sus padres a temprana edad, a fin de prepararlos para la República ideal.)

Suponiendo una desigualdad inicial de competencia lingüística, ¿qué debe suponerse también con respecto a su posterior desarrollo? ¿Dejan las partes implicadas de desarrollarse lingüísticamente y, por tanto, mantienen su igualdad? ¿Cambiarán y mejorarán siempre, pero a un ritmo igual de avance? Si se desarrollan *de manera desigual,* ¿qué debe hacerse con la nueva desigualdad producida por la igualdad inicial? Si se refrena a los que aprenden más rápido, entonces la situación lingüística ideal se metamorfosea repentinamente en un nuevo sistema de represión. ¿O deben pasarse por alto las desigualdades nacientes, *definiendo* sencillamente a todos como iguales, por mucho que difieran en su rendimiento? Pero entonces la situación lingüística ideal se transforma en el fundamento para alimentar una nueva falsa conciencia. ¿O se desplaza a los que aprenden más rápidamente, ubicándolos con otros de una competencia elevada similar? Aquí la situación lingüística ideal genera todo un nuevo sistema de estratificación entre grupos que, si bien son internamente igualitarios, son desiguales con respecto a otros grupos.

[4] Nadie exige una cirugía plástica obligatoria que haga a todos igualmente hermosos, o a los bajos tan grandes como los más altos; ni la inyección obligatoria de drogas que haga a todos igualmente grandes amantes o grandes pensadores. ¿Y por qué se ha de negar a algunos, solamente porque nacieron antes, una igual perspectiva de futura longevidad? En fin, las desigualdades condenadas y las igualdades exigidas son siempre muy *selectivas.* Pero ¿cuáles son las normas?

Evidentemente, la competencia comunicativa implica competencia lingüística. Aun en la situación lingüística ideal, entrarían en interacción personas de diferentes historias, competencia y códigos lingüísticos. Cuando difieran, ¿cuál será el lenguaje o el código que se usará? Si se opta por establecer la comunicación solamente entre quienes son ya iguales o similares, ¿no crea esto de inmediato patrones de segregación y estratificación lingüística? Si se crea una situación de «traslado» lingüístico, en la que los hablantes menos competentes son reunidos con los más competentes, ¿quién decide cuál lenguaje o código se usará en su comunicación? En la medida en que la competencia comunicativa implica la competencia lingüística, parece inevitable en algún momento que haya un elemento de dominación en la elección del lenguaje concreto (o código específico) que haya de ser usado para la comunicación, exctamente como lo hay al enseñar a hablar a los niños.

Para insistir en lo obvio, no he pretendido efectuar una exploración sistemática de los problemas que presenta la noción de una situación lingüística ideal, o de competencia comunicativa en general, sino sólo considerar la cuestión lo suficiente como para poner de manifiesto las ambigüedades involucradas. Porque sospechamos que son estas ambigüedades las que generan tanta comunicación deformada sobre la deformación en la comunicación.

2.2

El fracaso de la teoría de Habermas en generar una política deriva de estar fundada en un compromiso valorativo divergente del de la política radical «normal», que, sea la de la Nueva o la Vieja Iz-

quierda, se adhirió *siempre* más a la igualdad que a la libertad. La izquierda, al menos la izquierda no socialista o no socialdemócrata, comúnmente se ha negado a hacer problemática la libertad bajo el socialismo, y, más recientemente, a veces ha actuado de modo estúpido, como si el stalinismo fuese sencillamente un mito inventado para calumniar a la izquierda. La Nueva Izquierda del decenio de 1960 tendió a enfocar problemas relativos a la libertad personal —por ejemplo, sexual— y la libertad política entendida como «participación» difusa y espontánea. Pero la labor política real del movimiento fue su lucha por extender la igualdad. Hubo, pues, una diferencia real entre un sector de la Nueva Izquierda y Habermas.

La teoría de la competencia comunicativa de Habermas puede ser interpretada de este modo: como un esfuerzo para extender, generalizar y consolidar una nueva teoría de la *censura.* La teoría de la competencia comunicativa puede ser vista como una nueva crítica de la censura. Trata de ir más allá del racionalismo de la Ilustración, que denunciaba la superstición eclesiástica y la censura gubernamental, para abordar la manera en que la estructura de la comunicación permite ver y hablar de ciertos temas, a la par que obstruye y aparta la atención de otros. La conducta lingüística es considerada como la variable intermedia entre las instituciones sociales, el sistema de clases y el Estado, de una parte, y la capacidad de las personas para interpretar racionalmente el mundo social y hacer algo para cambiarlo, de la otra. Es a este énfasis lingüístico al que apela Habermas para generalizar una crítica de la censura; lo lingüístico brinda un marco de referencia dentro del cual puede abarcar las inhibiciones e irracionalidades caracterológicas implantadas por la socialización en tipos particulares de sistemas familiares, y los límites impuestos a la conducta lingüística por el sistema de clases y los orígenes de clase del hablante, junto con formas más conocidas de censura por parte del aparato estatal. Habermas vincula ahora estas diversas tendencias institucionales en sus efectos sobre el uso del lenguaje en el discurso público.

Pero precisamente este relieve dado al papel del lenguaje como variable intermedia, que está entre los *inputs* de las instituciones dominantes y los ordenamientos establecidos, por un lado, y, por el otro, la conducta de las personas en la vida cotidiana y en la política, hace que esta ganancia teórica también engendre la impresión de que la teoría carece de relevancia política. Porque si bien el nivel del lenguaje es un elemento mediador esencial (que afecta más directamente la calidad del discurso público y la conducta pública), no es *fácilmente* accesible como palanca de la intervención política para los cambios emancipadores.

2.3

Se agrega otra dimensión si observamos que las quejas por la falta de una política en la teoría de Habermas operan con un concepto de la política que en gran medida no ha sido examinado. Así, puede que la teoría de Habermas no carezca de una práctica; podría ser perfectamente compatible con una *nueva* práctica, pero tal que la izquierda no la considera como una *política.* Contemplada desde el punto de vista de la práctica que implica, podría ser que la *praxis* compatible con la situación lingüística ideal de Habermas fuera la que se daba en el primitivo movimiento de la «dinámica de grupos» lanzado por Kurt Lewin, por el Laboratorio Bethel con sus grupos «T» o de enseñanza *[training],* por el psicodrama y el sociodrama de Moreno, y por sus derivados más recientes, los grupos de «encuentro», de «enseñanza de la sensibilidad» y de «coasesoramiento». Todo esto sugiere que *hay* una infraestructura organizativa y, en verdad, un movimiento social al que corresponde la teoría lingüística de Habermas de la competencia comunicativa, y al cual puede proporcionar cierto fundamento filosófico. Pero esto significa hallar la *práctica* de la «competencia comunicativa» en la contracultura reciente, más que en las vanguardias partidistas familiares para la izquierda. Desde el punto de vista de la izquierda esto significará que Habermas no tiene «ninguna» política, o ninguna política «seria». Pero en verdad, tal juicio puede significar sencillamente que la izquierda tiene un concepto muy limitado de la política y puede ser que la política de la izquierda sea reaccionaria. Volveremos a esto más adelante.

La teoría de Habermas será juzgada *a*política por aquellos que operan con una concepción leninista históricamente limitada de *la política como la revolución mediante el partido de vanguardia,* para la cual el paradigma de la revolución es la Revolución de Octubre de 1917. Desde *este* punto de vista y en *esta* interpretación de lo que es políticamente relevante, la teoría de Habermas parecerá políticamente improductiva. Pero tal crítica está limitada por su perspectiva histórica truncada. En un horizonte político más amplio, sería menester ver también que en la transformación histórica por la cual el capitalismo llegó al poder la revolución política sólo fue un momento de un proceso más largo. En el mejor de los casos, fue una culminación de la lenta transformación de la conciencia, de las relaciones sociales en la vida cotidiana y de las nuevas fuerzas de producción y comunicación. El capitalismo moderno tuvo un complicado desarrollo, del que la Revolución de 1789 fue la culminación política, y la Reforma una etapa importante.

En parte como reacción contra la pasividad, el leninismo fomentó una fantasía compensatoria del poder de las iniciativas revolucionarias planificadas, fantasía que subestimó la iniciativa de la gente ordinaria, así como la significación de la gran variedad de cambios que debían ocurrir antes de que las iniciativas de la vanguardia pudieran tener éxito. Las iniciativas de la vanguardia generalmente sólo han triunfado en zonas relativamente subdesarrolladas donde (o porque eran subdesarrolladas) la vanguardia no se enfrentó con un aparato estatal bien desarrollado y/o donde los ejércitos del Estado habían sido aplastados por otro Estado y/o el Estado carecía del poder movilizador de las masas de los medios de comunicación modernos y tecnológicamente avanzados. Las iniciativas de la vanguardia sólo han tenido éxito allí donde la lealtad de las masas al Estado fue socavada por grandes catástrofes militares y por el humilde sometimiento de su propia élite al imperialismo de extraños y extranjeros.

Estas diversas condiciones concretas explican en gran medida el éxito de vanguardias como los bolcheviques o los partidos comunistas chino o indochino. Pero con la conquista por éstos del poder estatal, las condiciones cambiaron sustancialmente, porque las vanguardias de otras partes pudieron usarlos como parachoques, y pudieron recibir preparación militar, armas y otros recursos, en los países inaccesibles en que el poder del Estado ya había cambiado de mano. El ascenso al poder de los comunistas en Checoslovaquia por ejemplo, tuvo poco que ver con la iniciativa exitosa de la vanguardia comunista local, y mucho con la presencia militar soviética. Esto, por supuesto, no es una revolución, sino una conquista militar, una especie de exportación bonapartista de nuevas formas a punta de bayoneta, que el mariscal soviético Tujachevski defendiera en una ocasión como «revolución desde afuera». Las zonas subdesarrolladas son vulnerables a estas tácticas.

En las naciones industriales avanzadas, se trate de Estados Unidos o la URSS, las vanguardias revolucionarias que esperen una oportunidad de «tomar el poder en las calles» en un momento de caos esperarán en vano. Pero mientras esperan, serán manipuladas e infiltradas por organismos estatales anti-revolucionarios y anti-terroristas muy bien preparados, que las someterán a una vigilancia técnicamente avanzada, a la infiltración por informadores y provocadores medicinalmente condicionados y controlados, y aun el contra-terrorismo, incluido el asesinato, así como a la presión legal y la influencia de los medios informativos. El Occidente, pues, deberá conocer su reforma antes de que pueda tener una revolución. La teoría apropiada a tal estrategia social es una teoría crítica enfocada en la producción de cambios en el lenguaje, en la comunicación y en los medios informativos. La obra de Habermas puede ser interpretada como una contribución a *tal política* y a tal concepción de la revolución. La teoría supone que «Der Weg... ist der Umweg» [«el camino... es el rodeo»]. Y los que consideran esto como una «resignación» o una «acomodación» sencillamente no han comprendido la diferencia en el sufrimiento de las masas en Occidente comparado con el Tercer Mundo.

2.4

La política de una teoría crítica lingüísticamente fundada plantea la cuestión de cómo puede lograrse el *cambio* en un código lingüístico o prácticas de comunicación como resultado del esfuerzo *político*. Entre otras cosas, la teoría debe tomar en cuenta el hecho de que la conducta lingüística ha sido afectada desde hace tiempo por las iniciativas del aparato estatal. El Estado moderno ha afectado, en forma tradicional pero profunda, al leguaje mediante la proliferación de escuelas y la reforma y extensión de la educación masiva moderna, sobre la cual el Estado pronto conquistó una casi completa hegemonía. Los gobiernos también han influido en la conducta lingüística mediante la influencia sobre los medios informativos, por la censura directa y mediante la presión que ejerce el sistema de autorizaciones, así como por imposiciones más difusas en forma de acciones legales o impuestos.

Para organizar una política contra la censura en la sociedad moderna, la teoría crítica necesita destacar las instituciones que vinculan al Estado y el lenguaje, las más importantes de las cuales son los medios informativos y los sistemas de escuelas públicas. Al enfocar el papel especial del Estado como fuente de iniciativas de consecuencias para el lenguaje y como punto focal para una contra-política, no he pretendido sugerir por cierto que una teoría social sensible a la dimensión lingüística y de las comunicaciones deba limitarse a la búsqueda de influencia política. Por el contrario, las consecuencias represivas de las desigualdades de clases o de las estructuras familiares sexuales también pueden ser contrarrestadas directamente mediante la presión política sobre la política estatal y los medios informativos. Finalmente, aunque no podemos detenernos aquí en esta cuestión, es menester recordar que un medio ineludible de la política —su infraestructura sociológica— es la comunicación cara a cara. Tal comunicación puede servir, y comúnmente sirve, como instrumento mediante el cual los «conductores de la opinión» reconocidos transmiten y refuerzan mensajes de los medios informativos. Pero

también puede originar una visión crítica de los medios informativos e implantar un nuevo lenguaje, un nuevo conjunto de valores, habilidades, y un cuerpo de información en conflicto con los promovidos por los medios informativos dominantes. El proceso lingüístico elemental sigue siendo un medio fundamental para el distanciamiento de las personas de los viejos lenguajes y las vidas no examinadas; la palabra oral es el medio supremo de las masas, si no la más reciente innovación de los medios masivos de comunicación.

En definitiva, probablemente no haya mecanismo de cambio social más poderoso que la plática del pueblo. En una sociedad en la cual existe una tendencia constante al crecimiento de los medios informativos centralizados, distantes y sin respuesta a personas que no tienen oportunidades reales de responder, el impacto real de los medios masivos de información a menudo será considerablemente menor de lo que piensan quienes señalan con alarma su crecimiento o quienes se benefician con él. La relación entre el discurso personal y los medios de información es compleja y cambia con el desarrollo de los mismos medios de información. Si bien los estudios sobre persuasión política dejan aún muchas cosas sin responder a este respecto, la obra clásica de Paul Lazarsfeld y sus colegas de 1944 todavía es valiosa. Hallaron que «el efecto de los medios informativos es más bien pequeño... El contacto cara a cara parece influir mucho más en las decisiones políticas de la gente... que los medios informativos» [5]. (Y si esto es así, ¿habría que declarar al «público» con una estructura social anticuada?) En gran medida, los medios informativos operan reforzando las disposiciones ya desarrolladas por otras fuerzas sociales. Los medios informativos corrientes y la investigación en las comunicaciones se dedican a clarificar las condiciones en las cuales los *medios informativos* serán más efectivos (en la persuasión política y de otras especies). Sigue siendo una tarea central de la teoría crítica estudiar la comunicación cara a cara. En el contexto de la preocupación por la persuasión política, puede ser que los estudios sobre competencia comunicativa en el plano del sistema social tengan relevancia política e importancia teórica, por esta razón. Aquí la cuestión decisiva sería cómo hacer persuasivo el lenguaje interpersonal sin convertirlo en una retórica manipuladora que trate al otro simplemente como un objeto que debe ser manejado instrumentalmente. Esto, a su vez, puede interpretarse en el sentido de la siguiente pregunta: ¿cómo pueden las personas *hablar* unas con otras de modo de reforzar su capacidad para el juicio racional y liberarlas del control de censores externos o internos, *sin* la creación previa de una situación lingüística ideal?

[5] P. F. Lazarsfeld y Herbert Menzel, en W. Schramm, comp., *The Science of Human Communication,* Basic Books, Nueva York, 1963, p. 96.

3

La política igualitaria de la izquierda llevada a cabo mediante el heroísmo disciplinado de la lucha de partidos, es inevitablemente una política en la cual el Estado adquiere una importancia fundamental. La lucha trata de influir en el Estado existente o de apoderarse de él, como organismo para la redistribución de la riqueza en la sociedad existente; trata de destruir el viejo Estado y construir uno nuevo, como mecanismo de control y planificación de una nueva sociedad socialista. La teoría de Habermas de la deformación en la comunicación es un nuevo fabianismo que aspira a extender la racionalidad y la competencia comunicativa eliminando el sistema de dominación basado en la propiedad privada y socializando la propiedad; pero *no* supone que el nuevo sistema estará libre de la tendencia a la dominación. Para lograr una nueva comunicación libre de deformaciones, la teoría de Habermas propugna la captura del Estado, así como su reforzamiento para que pueda superar los límites establecidos por los viejos sistemas de propiedad y la resistencia de los privilegiados. Pero esto engendra un nuevo sistema de dominación basado en la nueva política y su aparato estatal. Frente a este dilema, Habermas no puede renunciar claramente a la vieja política de combate necesaria para la reforma de la dominación de la propiedad ni adherirse firmemente a ella.

Este es, pues, un dilema de una teoría como la de Habermas. Si hace lo que debe hacer para promover la igualdad necesaria a la competencia comunicativa, inevitablemente socava la libertad que también valora. La doctrina de la competencia comunicativa trata de acallar esta contradicción elaborando, en el plano *teórico,* una concepción tan abstracta de la deformación comunicativa que quedan ocultas la censura *estatal* y la creciente dominación del Estado moderno sobre la comunicación. Pero una teoría de la competencia o la deformación comunicativa que pase por alto el nuevo poder del Estado —socialista o de otra especie—, que dice poco sobre su vasta dominación de la comunicación, tal teoría, sencillamente no puede tener una política. Ciertamente, la política de izquierda es la búsqueda de la igualdad mediante la lucha por el poder en el Estado y por el ejercicio de la dominación a través de tal Estado.

Paradójicamente, la teoría de Habermas es estéril en lo político precisamente por su compromiso político. Como sus críticos, tam-

bién vive dentro de su propio horizonte político. Para Habermas, este horizonte político es la familiar versión socialdemócrata del socialismo, una versión del marxismo clásico. Habermas sabe esto. Conoce también los profundos fracasos y los grandes peligros de este socialismo. Albrecht Wellmer ya ha aclarado esto lo suficiente [6], desde el punto de vista de una teoría crítica. La dificultad con la política socialista a la que Habermas sigue sentimentalmente ligado es que, como simple hecho *histórico,* se enfrenta con la elección entre la capacidad de la socialdemocracia para acomodarse a la brutalidad (para votar los créditos de guerra) y la realización activa de genocidio por el stalinismo. Estas han sido las patologías históricas dominantes del socialismo moderno.

Dado este horizonte político, Habermas es racional al resistirse a extraer implicaciones políticas claras de su teoría. Pero debe admitirse llanamente que, al igual que sus críticos, Habermas opera dentro de un horizonte político limitado; al vivir dentro de las contradicciones del socialismo histórico, Habermas vive dentro del equivalente *socialista* de la «edad de hierro» weberiana. Es claro que Habermas no manifiesta la capacidad de Weber por el autotormento «heroico» y el estoicismo agobiante; pero no está claro que esto sea una mejora.

En cuanto a los críticos de Habermas, la mayoría de ellos se basa en una comprensión muy limitada de lo que son y podrían ser la política y la revolución. El suyo es un leninismo desteñido e irreflexivo que contempla la política como una especie de carrera, como la sublimación y la rutinización del heroísmo. Para ellos, la política la «hacen» los «revolucionarios profesionales», unidos en una vanguardia autotrascendente que aplica forceps de acero a la historia para extraer la revolución renuente. Esencialmente, e inevitablemente, son europeos que viven en un museo de recuerdos revolucionarios, en el cual se entroniza como paradigma de revolución la anticuada revolución en la Rusia zarista de octubre de 1917.

Una teoría lingüísticamente sensible del cambio social y la política, en cambio, consideraría y dirigiría nuestra atención a una historia más vasta: a una historia que va más allá de Europa, y también a una historia que penetre más profundamente en Europa, una Europa en la que la revolución soviética fue un descendiente en línea directa de la revolución capitalista, y en la que esta misma revolución capitalista puede ser un paradigma, una revolución gestada en un espacio social liberado dentro de la rutina todavía en funcionamiento de la sociedad feudal, dentro del espacio social liberado de las crecientes ciudades medievales, donde «el aire urbano hacía libres a los hombres», aunque todavía rodeados del paisaje feudal. El paradigma de esta revolución capitalista pone de relieve la significación de las transformaciones masivas de una conciencia disciplinada y vigorizada por el activismo terrenal de sectas protestantes muy bien organizadas. El paradigma capitalista sugiere que las sectas ecológicamente organizadas fueron una contracultura que imprimió activamente la nueva conciencia a la vida cotidiana.

[6] El delgado volumen de Wellmer sobre *The Critical Theory of Society,* Herder and Herder, Nueva York, 1971, es sin duda uno de los más lúcidos productos de la Escuela de Francfort, tan claro en su contenido político como en sus exploraciones filosóficas —una maravilla de economía, vigor y claridad.

3.1

Se halla implícito en lo anterior el supuesto de que el esfuerzo semiótico central de la política moderna es la captación y evocación de un simbolismo de la libertad y/o la igualdad. Su dilema fundamental se relaciona con la manera en que deben distribuirse las energías y otros recursos entre esos dos poderosos símbolos. (La teoría de Habermas queda, infortunadamente, enmarañada precisamente en este simbolismo bimodal.)

El teórico que más ha hecho por iniciar la investigación en esta dirección es el psicólogo social Milton Rokeach [7]. La formulación de Rokeach se organiza alrededor de una afirmación y una negación. Lo que niega es que la política pueda ser entendida como *uni*dimensional, como extendiéndose de la «izquierda» a la «derecha» en una sola línea. La afirmación de Rokeach es que hay *dos* dimensiones (ortogonales) que en conjunto constituyen el espacio semiótico dentro del cual se mueve la política: la libertad y la igualdad. No se puede conocer o predecir la adhesión de un grupo a un símbolo sencillamente conociendo su adhesión al otro. El espacio semiótico de la política, pues, es *bi*dimensional, no *uni*dimensional. Los «radicales», pues, *no* son sencillamente liberales, sólo que más liberales y más a la «izquierda» que otros; los reaccionarios no son solamente conservadores que están más a la «derecha» que otros.

Las principales variaciones en política, dice Rokeach (yo diría en las *ideologías* de la política *moderna*), «son fundamentalmente reducibles, en su esencia pura, a orientaciones valorativas opuestas en lo concerniente a lo deseable o indeseable de la libertad y la

[7] M. Rokeach, *The Nature of Human Values,* Free Press, Nueva York, 1973.

igualdad en todas sus ramificaciones» [8]. Para Rokeach, pues, «la política concierne a... una preocupación o falta de preocupación fundamental por la igualdad y la libertad». Aquí yo plantearía la pregunta clave de Weber: ¿qué pasa con la *lucha por el poder* en el Estado? ¿Cómo se inserta esta lucha en la política? Habiendo omitido esta cuestión, debemos concluir que Rokeach *reduce* erróneamente la política a los valores e ideologías en nombre de los cuales se lleva a cabo la política, y bajo cuyas banderas luchan por el poder sus protagonistas. La contribución de Rokeach, pues, *no* es a una teoría de la *política,* sino a una teoría de las *ideologías* políticas, en lo cual consiste su importancia para nosotros. Precisamente, puesto que Rokeach no trata en realidad de una política histórica en general, sino, tácitamente, de una política histórica específicamente *moderna,* sus ideologías se centran en el simbolismo de la igualdad y la libertad.

Rokeach sostiene que el capitalismo, el socialismo, el comunismo y el fascismo pueden ser ubicados en este espacio semiótico bimodal. El fascismo, dice Rokeach, asigna un valor *bajo* a la libertad y la igualdad; el socialismo asigna un *elevado* valor a ambos; el capitalismo valora mucho la libertad, pero menos la igualdad; mientras que el comunismo valora la igualdad mucho más que la libertad. También señala que «los norteamericanos de todos los credos políticos, liberales, moderados o conservadores, coinciden en su gran aprecio de la libertad, y varían sobre todo en la importancia que otorgan a la igualdad...» Pero esto es así sólo cuando no se distingue entre blancos y negros. Los negros colocan la igualdad un poco por encima de la libertad; los blancos ponen la libertad muy por encima de la igualdad. Debe quedar claro que a lo que se alude por libertad e igualdad debe ser interpretado como una *ideología* que no se refiere a las *condiciones* reales en que viven los norteamericanos o que ellos fomentan en otros países. Una vez más, la de Rokeach es una teoría de las *ideologías* políticas.

Rokeach demuestra convincentemente que no hay una, sino al menos dos ideologías políticas «de izquierda», la socialista y la comunista, que varían en función de su diferente adhesión a la libertad y la igualdad. Como se dijo, la ideología socialista considera como valores descollantes la igualdad y la libertad. El comunismo, en cambio, valora mucho la igualdad, pero da escasa importancia a la libertad: «... la calificación socialista para la libertad ocupa el primer puesto entre 17 valores finales. La igualdad va en segundo lugar... Lenin invierte el orden: coloca primero la igualdad, y la libertad figura en último término...» [9] Además: «Un análisis de los valores contenidos en el Nuevo Programa del Partido Comunista de Estados Unidos, publicado en 1966, da un rango a la igualdad y la libertad similar al que se encuentra en las obras de Lenin anteriores a 1917. Para nueve valores finales extraídos de esa obra, la igualdad es el mencionado con mayor frecuencia, mientras que la libertad ocupa el sexto lugar en la lista» [10].

[8] Ibid., p. 169.

3.2

Un rasgo fundamental de la obra de Rokeach es la importancia que da a la *bi*modalidad de (las ideologías de) la política moderna. Una dificultad fundamental que plantea la formulación de Rokeach es que no logra extraer las implicaciones, no sólo del carácter bimodal de estas ideologías, sino también de su mutua *independencia* (u ortogonalidad) relativa. A causa de su independencia, ahora es posible —no necesario, pero *posible*— que la libertad y la igualdad *puedan* entrar en conflicto una con otra; así, la búsqueda de la libertad puede llevar a grandes desigualdades, mientras que la búsqueda de la igualdad puede engendrar, y ha engendrado, el despotismo y el autoritarismo.

El lema de la Revolución Francesa, «Libertad, Igualdad y Fraternidad» que implicaba la realización *simultánea* de éstas, era mitológico. Precisamente esta afirmación de la posibilidad de lograr la libertad *y* la igualdad, juntas, *define* el simbolismo político concreto subyacente al concepto de *progreso* del siglo XIX. El progreso implicaba tácitamente que era posible lograr, y se estaba logrando *al mismo tiempo* la libertad y la igualdad. La posterior experiencia política demostró que esto también era un mito, pues algunas clases preferían la libertad pero pasaban por alto la igualdad, mientras que otras sólo se adherían a la igualdad y (en el mejor de los casos) sólo prestaban un homenaje verbal a la libertad: esta *grieta* visible explica la muerte del concepto de progreso del siglo XIX.

Lo siniestro surge cuando los activistas políticos llegan a creer que deben elegir un valor (y renunciar al otro), cuando se define el «realismo» político como el austero sacrificio de uno por el otro y cuando se entiende el «tacto» político (o el arte de gobernar) como el silencio sistemático sobre el valor que debe ser sacrificado. La importancia de la obra de Rokeach no reside en que vislumbre este

[9] Ibid., p. 173.
[10] Ibid., p. 185.

dilema, sino en que crea un espacio semiótico para una política que engendre este dilema.

En los términos más sencillos posibles, la política moderna puede perseguir dos valores posibles, pero a menudo descubre, como un cazador que ha visto dos conejos, que no puede perseguir ambos simultáneamente. Debe tomar una decisión sobre cuál perseguir y cuál abandonar; pero no puede admitir claramente que toma la decisión de sacrificar uno de ellos.

Estos dilemas de la libertad y la igualdad reciben la mediación de la instrumentalidad esencial de toda política, la lucha por el poder del Estado. La reducción de la desigualdad en una vieja sociedad, o su promoción en una nueva, supone que es menester apoderarse del viejo Estado, o que debe ser destruido para erigir en su lugar uno nuevo. En cualquier caso, el Estado, viejo o nuevo, se fortalecerá. El Estado, pues, se convierte inevitablemente en un centro en crecimiento de dominación social, sea el Estado llamado «Benefactor» o el «totalitarismo» de un presunto socialismo.

La contradicción suprema, sin embargo, no surge entre la libertad y la igualdad. No se trata de que la persecución de la igualdad deba tomar inevitablemente un sesgo oscuro con una política de renuncia a la libertad. Paradójicamente, este mismo renunciamiento a la libertad destruye condiciones vitales para lograr la igualdad y protegerla. Al dejar de lado el problema de la libertad, la búsqueda de la igualdad socava sus propias ambiciones. La afirmación de la igualdad y el rechazo de la desigualdad es esencial para toda política democrática; ninguna política moderna decorosa y potencialmente efectiva puede vacilar ante este problema sin corromperse moralmente y destruirse políticamente. Pero las dos cosas son ciertas: si no es posible la libertad sin la decidida persecución de la igualdad, ésta es precaria e indefensa (si se la alcanza) sin libertad. Michael Walzer lo ha dicho con propiedad: «la libertad y la igualdad son las dos principales virtudes de las instituciones sociales, y son más sólidas cuando van juntas» [11].

3.3

Las tensiones entre la igualdad y la libertad se convierten en dilemas en el plano de la *práctica,* y por lo tanto en el plano de la acción y la lucha políticas, pero no necesariamente en el de la *teoría* social. El quid del asunto es que la elaboración teórica no se enfrenta

[11] *Dissent,* otoño de 1973.

con el fundamental problema «económico» de la escasez del mismo modo que se enfrenta la práctica política. Desde Hegel, podría pensarse que la teoría, en principio, puede resolver todas las contradicciones, si se le da tiempo suficiente. Pero esto siempre estuvo en el plano de la «razón pura», a diferencia de la razón *práctica* (en el sentido de Kant). En la razón pura siempre hay «tiempo suficiente» para resolver dilemas, sencillamente porque la razón pura rechaza toda limitación de tiempo. La razón práctica no, y opera en un tiempo limitado; por ende, tiene energías limitadas que restringen la elección.

La acción política exige elecciones sacrificatorias entre valores que no exige la mera acción simbólica. En verdad, ésta es exactamente una de las implicaciones de decir que esta última aborda «problemas académicos», mientras que la primera trata de problemas «prácticos». Los problemas académicos no requieren necesariamente el sacrificio de valores, pues uno puede postergar su solución indefinidamente, o hasta que pueda encontrarse un solución, presumiblemente sin sacrificio. Los problemas prácticos, que carecen de ese tiempo elástico, no permiten diferir las decisiones ni, por consiguiente, evitar el sacrificio de *algunos* valores, aunque sean elevados. La teoría debe «sumergirse en lo sistemático», mientras que la acción y la política deben siempre centrarse en problemas. La preocupación sistemática de la teoría permite construir una estructura de pensamiento que *puede* corregir, evitar o trascender la limitación de la acción política centrada en problemas, y *decir* lo que callan las ideologías políticas centradas en problemas. Esto no equivale a afirmar que una teoría inmersa en lo sistémico no tenga focos de interés propios, o lagunas u obstrucciones propias. Sencillamente equivale a afirmar que el pensamiento teórico sistemático genera una estructura racional que trasciende la estrechez canalizada impuesta a una visión ideológica que está limitada por los escasos recursos de la práctica política. Y todo esto, a fin de cuentas, es un modo de hablar simultáneamente de la unidad *y* la separación de teoría y práctica, de lo que la teoría puede *contribuir* a la práctica y de por qué en parte se halla en *tensión* con ella.

Dentro de los límites de los escasos recursos de toda acción política —estrechados aún más por las angustias, el odio, el temor, la envidia, la insensibilidad, la ingratitud deliberada, el mero terror y la brutalidad de la *lucha* política—, la persecución de cualquier valor precario, o de una ideología centrada en él, comúnmente desdibuja otros valores importantes aun para los que persiguen el primer valor. De ordinario, las ideologías destacan valores precarios o escasos. Si olvidan ciertas cosas, no siempre es porque no las estimen, sino a

menudo sencillamente porque ya las tienen, y, por tanto, las consideran erróneamente como adquiridas con seguridad.

Pero es esta tendencia a considerar ciertos valores como seguramente adquiridos lo que los pone en peligro. Este peligro es generado precisamente por la adhesión a valores precarios o escasos. Pero esto significa que los valores realizados permiten la concentración en los valores de otros, de los que aún no se dispone satisfactoriamente. Así, los valores alcanzados permiten a las ideologías concentrarse en valores precarios y escasos; estos, a su vez, paradójicamente socavan los valores adquiridos que en un principio habían supuesto. El pensamiento ideológico, pues, es una estructura canalizadora de pensamiento concentrada en problemas, intrínsecamente causante de discontinuidades y oscilaciones, que persigue primero los valores escasos y precarios, y luego vuelve al valor que había descuidado durante la persecución de los primeros; es autonegador y autotrascendente. De este modo, las ideologías generan espesos y peligrosos silencios aunque exalten públicamente valores escasos.

El silencio y falsa conciencia fundamental de las ideologías políticas modernas es su tácito pero perdurable supuesto de la *uni*dimensionalidad política, la línea presuntamente *única* que va de lo reaccionario a lo revolucionario, a través de lo liberal y conservador. La ideología política moderna, sin embargo, supone al menos *dos* valores; pero comúnmente sólo puede hablar de uno. Este es el dilema fundamental de toda política ideológica, que de ordinario enfrenta imponiendo silencio sobre los otros valores en los que se basa la política moderna y ocultándolos. La falsa conciencia de la política ideológica —esto es, de toda política moderna— es que la política es unidimensional. El silencio fundamental de toda política moderna es que su victoria puede exigir el sacrificio o la subversión —y ciertamente, poner en peligro— sus otros valores.

4

Todo el desarrollo de la «contracultura», durante la segunda mitad del decenio de 1960, ha puesto en claro que los editores y otros poseedores de medios de comunicación gobernados por consideraciones de rentabilidad promoverán esta «contra»-cultura, aunque vaya «contra» sus propios supuestos y requisitos culturales, sencillamente porque *se vende*. La propiedad genera un conjunto de límites que modelan los medios de comunicación en formas que sustentan al sistema de la propiedad. Pero al mismo tiempo, consideraciones de comercialización y rentabilidad a corto plazo, fundadas en el mismo

sistema de propiedad, generan contradicciones internas que llevan a los editores a tolerar (y promover) una contracultura hostil a sus intereses de propiedad a *largo* plazo: la necesidad de obtener un beneficio dispone a los productores a elaborar cualquier producto pernicioso que pueda venderse. Han vendido y venderán una cultura antagónica que aliena abiertamente a masas de jóvenes de sus padres y gobiernos porque es provechoso y mientras lo sea. En verdad, al llegar a cierto punto los medios inmormativos desarrollan un interés creado en el mantenimiento de la contracultura. Se liquidan los intereses a largo plazo del sistema por los beneficios a corto plazo.

El imperativo del benificio de la clase hegemónica, pues, termina por socavar a la misma cultura en la que reposa su legitimidad. Pero esto no equivale sencillamente a decir que las escuelas de periodismo de las universidades dintinguidas alimentan la «traición de clase» en los hijos de la clase media (como pareció sugerir en cierta oportunidad Daniel Patrick Moynihan). Se trata ante todo de los imperativos del beneficio de sus *padres,* que corren la legitimidad de su propia posición social y cultural, y de este modo siembran «las semillas de su propia destrucción».

Sin embargo, es precisamente esta contradicción interna, nacida de los imperativos de la rentabilidad, la que contribuye al aspecto *racional* de los medios masivos de comunicación. La racionalidad del diálogo en la sociedad burguesa es en parte, pero *sólo en parte,* cuestión de pequeños empresarios rivales, los cuales alientan diversas explicaciones que complementan y comparan en el «mercado de ideas». Es también, en medida importante, cuestión de tener relatos oficiales y relatos de los medios informativos diferentes. Todo esto es real y sustancial, especialmente para un período en que aún pueden sobrevivir pequeñas unidades productoras de medios informativos. Pero aun en una época de enormes medios informativos, inmensamente capitalizados y cada vez más centralizados, subsiste la contradicción burguesa esencial entre producir algo que tiene venta y tolerar solamente lo que va en apoyo de las instituciones existentes. En definitiva, el sistema se subvierte a sí mismo porque no existe ninguna protección para su *futuro* que pueda excluir los beneficios rápidos a expensas del sistema en su totalidad.

Hoy, la racionalidad históricamente concreta supone el mantenimiento de esta contradicción, pues no hay en vista ninguna solución trascendente de ella. Supone la *resistencia* a todo restablecimiento regresivo de la censura que trate de reducir el abismo entre las descripciones oficiales de la realidad social y las distribuidas por el sistema de los medios de información. La racionalidad históricamente

concreta significa ahora la creación, defensa, apoyo y fomento de todo *abismo* entre las descripciones de la realidad social sostenidas por los administradores, propietarios y dirigentes de la sociedad y las que provienen de los medios informativos y de cualesquiera otras fuerzas que definan la realidad social, incluyendo las ciencias sociales. La racionalidad, hoy, supone insistir en que los medios informativos se ajusten a sus normas supuestamente autónomas y «profesionales» para producir descripciones de la realidad; supone «desenmascararlos» y criticarlos públicamente cuando dejan de hacerlo; supone la creación de organismos, asociaciones, organizaciones para la acción y movimientos sociales de vigilancia especializados que controlen constantemente a esos medios informativos e instituciones definidores de la realidad, denuncien constantemente sus yerros y resistan las presiones de los administradores de instituciones que pretendan imponer controles sobre los medios informativos.

4.1

Fortalecer la racionalidad en la actualidad significa reforzar las *contradicciones* internas del sistema de producir descripciones de la realidad social que se basa en la propiedad privada. Significa ver ambos lados de esta contradicción, en lugar de «desenmascarar» solamente el apoyo corrupto de los medios informativos a las definiciones de la realidad social que favorecen a la propiedad. Significa comprender que el mayor peligro reside en la *fusión* de las descripciones de los medios informativos con las de los administradores de la realidad social. Significa comprender que esta amenaza ahora se centra principalmente en los organismos del gobierno y en un subsistema político trabado por residuos de la autonomía de los medios informativos, que puede ser sustancial. Significa que las contradicciones de nuestro actual sistema de información basado en la propiedad privada no pueden *en absoluto* ser resueltas, atenuadas y menos aún superadas por la *nacionalización* de los medios masivos de información. Significa comprender que tal «solución» es fundamentalmente una regresión a la censura de las arcaicas sociedades del «antiguo régimen», regresión que se vería inconmensurablemente fortalecida por la tecnología de los nuevos medios de comunicación.

Una de las maneras fundamentales en que los periódicos contribuyen a la racionalidad societal es, no rivalizando unos con otros, sino brindando alternativas y críticas a las descripciones oficiales (y especialmente gubernamentales) de la realidad social. La ingenua crítica habitual que hacen personas de mediana edad de los sistemas corrientes de medios informativos, crítica hecha desde un punto de vista supuestamente «socialista» y que desenmascara la parcialidad basada en la propiedad de la prensa burguesa, ignora voluntariamente la visible y brutal realidad de la alternativa soviética y se basa fríamente en una capitulación ante el stalinismo arcaico. Tal «desenmascaramiento» no prepara el camino para trascender la dominación burguesa, sino para la *regresión* catastrófica de la racionalidad pública.

A menos que se diga todo esto claramente, la discusión teórica para clarificar los requisitos de la «competencia comunicativa» *re*mistifica, en lugar de *des*mistificar, la situación actual. La lucha por la racionalidad pública gana sustancia política e impulso sólo cuando restablece y profundiza el concepto de *censura* como objeto para la crítica de la sociedad contemporánea. La crítica políticamente viable supone dirigir cada vez más la crítica al sistema de información públicamente disponible a través de los medios masivos de información organizados concretamente. Significa hacer de las relaciones entre los medios informativos y el *gobierno,* no menos que entre los medios informativos y la propiedad, un problema central de la lucha política, y no una cuestión periférica de la «superestructura». Significa comprender que lo que ahora es considerado como una crítica «socialista» no es una alternativa a la corrupción burguesa, sino una parte del mismo sistema imperial.

Las intenciones fundamentales de todos los movimientos políticos actuales pueden ser evaluadas, y arqueológicamente desenterradas, revelando la teoría y la práctica de la censura con la que operan, tácita o explícitamente, sean movimientos del *statu quo* u opuestos a él. La política emancipadora de una «sociedad unidimensional» debe comenzar percatándose de que *no* es *verdaderamente* unidimensional. No puede ser unidimensional por razones esenciales para sus propias formas de propiedad y las profundas contradicciones que éstas engendran. La crítica pública de la actual sociedad industrial que la considera «unidimensional» es ella misma contradictoria, pues si la moderna sociedad industrial fuera realmente unidimensional, no podría hacerse u oírse ninguna *crítica* de esa unidimensionalidad.

Se mistifican las contradicciones del sistema cuando se lo caracteriza como unidimensional. La «larga marcha a través de las instituciones» debe comenzar con la condición concreta de los medios masivos de información, centrarse en ella y revelarla repetidamente. Lo que se necesita es una crítica de los medios masivos de comunicación, y no *sólo* una exposición de los requisitos teóricos de la «competencia comunicativa» formulados en el nivel de un «sistema social» abstracto, ahistórico, compuesto de un ego-y-un-alter en gene-

ral, pues *ellos* sólo son la sistematización anónima de Robinsón Crusoe y su «Viernes».

La marcha a través de las instituciones no puede empezar analizando una isla sociológica más allá de la historia. Debe comenzar dentro de la historia, en el nivel societal, no social, y no debe tratar sólo del lenguaje y la interacción simbólica, sino *también* de la revolución concreta en la tecnología de los medios informativos. También debe ser crítica, no para deplorar el abominable gusto de los medios informativos capitalistas, sino para revelar sus contradicciones económicas. Debe comprender que los medios informativos no concuerdan con el sistema de propiedad, sino que están en profunda tensión con él.

Una política apropiada a una teoría crítica debe tener cierta superficie de contacto con el nivel público. Un modo de expresarse aquí, en el plano de la lucha política práctica, es volviendo a enfocar el tema de la censura y la autocensura, y profundizando la comprensión pública de lo que es la censura dentro de los mismos medios masivos de información, y en sus relaciones con otras esferas y subsistemas de la sociedad, mostrando el significado de la acomodación de los medios informativos a los administradores de esas otras esferas y sus tensiones con ellos. Una crítica nueva y profunda de la censura en el nivel de los medios masivos de comunicación puede contribuir a una nueva política.

La teoría crítica debe reabrir la cuestión de la *libertad* de los medios informativos. Debe recentrar este problema, exponiendo la manera en que todos los tipos de *libertad* dependen hoy de problemas concernientes a la censura de los medios informativos: de las noticias, la interpretación de las noticias y los entretenimientos. Sin tal libertad, expresada concreta e históricamente, todo lo que se diga sobre la igualdad es falsa conciencia; o, en el peor de los casos, es la consigna instrumental para la movilización y la manipulación de las masas. Sin *esta* libertad, sólo cabe esperar una circulación de élites, el reemplazo de una vieja élite por una nueva, pero no la superación misma del elitismo.

Sólo a través de los medios masivos de comunicación existe hoy alguna posibilidad de una ilustración pública verdaderamente de masas que pueda ir más allá de lo que pueden lograr las universidades, esto es, más allá de las pequeñas élites y el elitismo culto. Sólo a través de los medios informativos puede hacerse que el sistema «baile a su propia melodía», o se ponga de manifiesto. Desde el *affaire Dreyfus* hasta el escándalo de Watergate, el poderoso papel de los medios informativos en el control de la administración de los asuntos públicos ha sido notable, aunque esporádico. Para quienes son capaces de

comprender, esto se halla en profundo conflicto con todo estereotipo ingenuo que considere a los medios informativos sencillamente como un agente que reproduce el sistema de dominación existente.

El camino que va desde la teoría crítica hasta la larga marcha a través de las instituciones pasa por el puente de los medios masivos de comunicación, y emprende la lucha por ellos y su crítica por lo que son: un complejo sistema de intereses de propiedad, técnicas, habilidades profesionales, tendencias a la dominación y a la autonomía, todo ello rebosante de profundas contradicciones internas.

Esto no es ni pretende ser algo así como una política «completa» para una teoría crítica. En verdad, nunca se ha dado una razón convincente de por qué habría de exigirse tal política «completa» de una teoría crítica. Sin embargo, la lucha por los medios masivos de información podría ser un paso inicial en el desarrollo más completo de la política para una teoría crítica, pues es un elemento estratégico que se mueve en todas las direcciones. La lucha por los medios informativos también es un aspecto vital en el que la teoría crítica puede contribuir con algunas de sus concepciones distintivas y especiales, y puede sustentar la autonomía de la teoría crítica con respecto a la irracionalidad del *statu quo* y, también, de los actuales modos anticuados pero dominantes de lucha contra él.

5

Queda una importante cuestión concerniente a la *política* del diagnóstico de la teoría crítica sobre la quiebra del público moderno, y es mejor plantearla directamente: ¿la quiebra del público no implica necesariamente que las instituciones que fundamenta —parlamentos, congresos y otras asambleas representativas— son ahora una ficción? ¿No implica inevitablemente la crítica del público la negación de la legitimidad misma de las instituciones electorales y representativas, y no conspira contra toda lealtad que éstas puedan reclamar? Porque en la premisa kantiana de que deber implica poder, la imposibilidad del público en la sociedad moderna implica que ésta no puede presentarnos ninguna exigencia moral.

La crítica del público, la doctrina de que ha sufrido una quiebra, deja en la sombra las diferencias entre las sociedades liberales y las autoritarias, entre las sociedades que hacen una defensa seria de sus instituciones representativas y aquellas otras en las que esto es, de manera muy patente, una ficción. La crítica de Jürgen Habermas del público occidental es arrolladora. Pero este público burgués no puede ser evaluado en abstracto. No puede ser evaluado sencillamen-

te comparando lo que es con lo que ha sido o debería ser. Dadas las condiciones en que nos hallamos, es también cuestión de lo que *podría* ser y lo que *puede* ser. Volvamos a la cuestión que planteó Merleau-Ponty: ¿es posible unir el realismo y la dialéctica, o la dialéctica exige el sacrificio del realismo? Para prestar la debida consideración a lo que Merleau-Panty llamaba la densidad y opacidad de la historia, debemos ahora preguntarnos: ¿cuáles son las alternativas realistas a este público burgués en decadencia?

¿Qué pasa, por ejemplo, con la libertad *socialista* y con un público socialista? Plantear la pregunta es responderla. A la luz de *esta* comparación, el público burgués —lejos de estar muerto— es un dechado de vigor, vitalidad, honestidad y libertad. Sin insistir en *esta* comparación, vivimos en la Tierra de los Sueños. Ni los defensores de la Teoría Crítica ni nadie, en un futuro previsible, establecerán un oasis de libertad *socialista* y un nuevo público *socialista* en Alemania. Alemania no puede tener un socialismo libre en mayor medida que Checoslovaquia. Y por las mismas razones: la libertad socialista en Europa Central significa la guerra civil, o al menos la gran intensificación de los conflictos y las tensiones en los territorios soviéticos del Este. Esto no será tolerado por la URSS.

La cuestión, pues, no es si hay un «tercer» camino en Europa, que no sea soviético ni capitalista corporativo. Hay incontables terceros caminos concebibles, muchos de los cuales son muy preferibles a estas dos alternativas. Aquí la cuestión no es de moralidad, sino de historia, geografía y poder. Limitar la consideración del problema a una comparación entre lo que es y lo que fue o debería ser, comparar la declinación del público burgués con la posibilidad de una situación lingüística ideal e ignorar la densidad de la Unión Soviética y su peso en Europa, es renunciar a toda política.

La doctrina de la quiebra del público es el equivalente político de la doctrina marxista del derrumbe *(Zusammenbruch)* económico y del descenso en la tasa de beneficio, que, según algunas interpretaciones, debe llevar automáticamente a la caída del capitalismo. Como la doctrina del derrumbe económico, la de la quiebra del público es un mito soreliano. Supone que hubo una «edad de oro» del público; pero ésta nunca existió. Sólo cuando se la mide con respecto a este patrón inexistente puede declararse degenerado al moderno público «burgués». Pero ¿cuándo y dónde existió esa edad dorada de un público vigoroso? ¿En la Alemania de Bismarck? ¿En la Inglaterra del cartismo? ¿A principios de siglo, cuando se entrenaba en la pasividad a la clase obrera europea y se la hacía participar en la preparación de la maquinaria bélica? ¿En las pequeñas ciudades

de Estados Unidos que golpeaban a los organizadores y «agitadores» ambulantes de la I.W.W. *[Industrial Workers of the World]*?

El público burgués nunca fue de esencia democrática. Fue y es un pequeño y precario espacio social, con importante apoyo institucional, a partir del cual es posible ampliar la libertad y conquistar derechos; pero no es la libertad asegurada. No es posible sobreestimar su grande y permanente importancia, aunque «sólo» brinde una oportunidad; y, en verdad, el mismo Marx lo elogió. Marx hasta predijo, quizá con excesivo optimismo, que «la mera introducción del sufragio universal —la democracia burguesa— aseguraría el advenimiento del socialismo en Inglaterra» [12].

Cuando deja de hablar al presente y atiende al futuro, una crítica del público burgués puede convertirse en una teoría del «socialismo» que borra las diferencias sustanciales entre el liberalismo y el autoritarismo. (La del «socialfascismo» fue una doctrina del decenio de 1920 que preparó el camino para el advenimiento del nazismo.) La doctrina de la quiebra del público puede ser usada para sancionar cualquier forma de violencia y terror cuyas provocaciones aspiren a revelar la esencia fascista presumiblemente oculta por la apariencia parlamentaria.

La referencia al nazismo aquí será juzgada excesiva por algunos. Pero es menester plantear el problema, especialmente con los americanos, que tienen memoria histórica corta y viven lejos de Europa. Los países europeos comparten un continente con los territorios soviéticos; América, no. El futuro del parlamentarismo y las instituciones representativas en Europa no estará determinado por la Cuba de Castro, Hanoi, los gramscianos o las sectas izquierdistas. Dependerá en gran medida de la naturaleza del sistema social soviético y de las licencias políticas que Estados Unidos otorgue a la Unión Soviética a cambio del acceso a los mercados soviéticos y oportunidades de obtener beneficios. En definitiva, Estados Unidos puede cambiar esos mercados y beneficios por las instituciones parlamentarias europeas. Quienes no comprendan esto no tienen ninguna condición para la política, y menos para una política socialista. Son los dulces hermanos de una nueva religión.

Hablar de este modo de la Unión Soviética y del nazismo en el mismo contexto puede parecer irreverente, pero no es irrelevante. La asociación será juzgada escandalosa por quienes promueven la *détente* entre la Unión Soviética y los Estados Unidos. Pero otros sectores importantes de la humanidad no comparten esa indignación. Por ejemplo, el *Diario del Pueblo* chino (8 de enero de 1974) afirma

[12] *New Left Review*, julio-agosto de 1974, p. 14.

que hay mil campos de prisioneros en la Unión Soviética, similares a los campos de concentración nazis, y que en ellos hay más de un millón de presos. «Todo el que exprese descontento y resistencia ante la dominación fascista del revisionismo soviético —sostiene el *Diario del Pueblo*— será declarado "demente" o "desequilibrado' e internado en un hospital de enfermedades mentales...» Mao llamó a la Unión Soviética un régimen hitleriano.

Tales juicios deben ser sopesados cuidadosamente. Sin duda, el juicio de los chinos sobre el sistema social soviético debe ser evaluado a la luz de su relación antagónica con la U.R.S.S. Pero también es menester preguntarse: ¿cuál es la causa y cuál el efecto? Esto es, ¿esa relación antagónica es la causa de la condena por China del sistema social soviético, o el diagnóstico de los chinos de ese sistema es lo que los ha llevado a tomar una actitud antagónica? Además, ¿hay razones para creer que el diagnóstico chino de la sociedad soviética les es de más utilidad que las políticas de *détente* de los gobiernos norteamericanos de Nixon, Agnew, Ford y Rockefeller?

Por mi parte, *rechazo* el diagnóstico chino de la sociedad soviética como una forma de nazismo. Este se caracterizó por una política sistemática y manifiesta de racismo y anti-semitismo; la Unión Soviética y el Partido Comunista de la Unión Soviética no reconocen tal política. Pero ambos han sido Estados de un solo partido, con un intenso culto de los líderes, y ambos tienen o han tenido tendencias en crecimiento al capitalismo de Estado. La clase trabajadora de la Unión Soviética no tiene más control sobre su sociedad que la de la Alemania nazi. La última institución representativa efectiva de la clase obrera en la U.R.S.S. fueron los «soviets» o consejos de trabajadores, pero fueron reducidos a la nada cuando el Partido Comunista de la Unión Soviética tomó el poder. Pese a estas importantes semejanzas entre la U.R.S.S. y el régimen nazi, hay importantes diferencias *culturales,* pues la Unión Soviética mantiene cierta continuidad, aunque grotescamente deformada, con el pensamiento de la Ilustración al que había reinunciado en gran medida el irracionalismo nazi, renuncia subyacente a su racismo.

Permítaseme afirmar enfáticamente que estoy *seguro* de que el gran teórico de la quiebra del público no suscribe una política que no ve ninguna diferencia entre la democracia liberal, por un lado, y el nazismo o el stalinismo, por el otro. Por mi parte, confío en que su intención es fortalecer la libertad. Pero su teoría tiene una vida propia y sus propias susceptibilidades y funciones ideológicas.

La teoría del público burgués degenerado, pues, tiene un profundo aunque inconsciente potencial político, pues se la puede usar para «desenmascarar» a las instituciones representativas considerándolas

una mentira. La única alternativa política es afirmar que estas instituciones deterioradas deben ser revitalizadas y convertidas en genuinas. Pero ¿cómo? Aquí volvemos al dilema de la teoría de Habermas, y a su callejón sin salida dentro del marco de una política convencional. En el marco del socialismo convencional —esto es, de una socialdemocracia o de un leninismo basado en un «marxismo científico»—, no hay sencillamente ningún modo (ni, en verdad, ninguna razón) para revitalizar las instituciones representativas y las libertades fundadas en ellas. Este socialismo siempre contuvo más que rastros de positivismo, en el cual la política era un epifenómeno. Suponían que la transformación de las instituciones económicas, de la ciencia y la tecnología bastarían por sí solas, automáticamente, para brindar una nueva libertad política. En verdad, este marxismo —como ha señalado correctamente Lucio Colletti— apenas tiene alguna teoría política. Ni las oligarquías burocráticas de la socialdemocracia ni los del Partido Comunista, con su mito soreliano de la «dictadura del proletariado», tienen la menor intención, ni la menor capacidad, de revitalizar las libertades políticas. Pretenden dominar, no representar. Para la teoría de Habermas de la quiebra del público, pues, no hay absolutamente ningún camino hacia una auténtica libertad socialista, ni hay un retorno a la libertad de un liberalismo desecado.

Quienes buscan una política condenarán la exploración de Habermas de la «situación lingüística ideal» como un bagaje vacío. Para ellos, lo importante será la crítica del público de Habermas, de la cual algunos de ellos concluirán que las instituciones representativas son una ficción. Su crítica del público, pues, tiene una profunda derivación política, al impugnar la legitimidad de las instituciones electorales y la democracia política donde ya existen, y aparta la lucha por establecerlas donde no existen. Considérese lo que esta teoría significa para los portugueses o los españoles. La crítica del público brinda, sin proponérselo, elementos teóricos que justifican una mítica dictadura del proletariado: un mito construido sobre otro mito.

Esa entidad tambaleante que llamamos la democracia parlamentaria está sin duda infestada de corrupción e hipocresía, y es un escenario para cualquier género de mentiras y estafas. Sin embargo, posee una incomparable ventaja sobre las democracias populares (esto es, títeres), importante para algunos, al menos. Es ventajosa, con mucho, para quienes abrigan sospechas y desprecio por sus políticos. Para aquellos cuyos gustos marchan en direcciones opuestas, y admiten perversamente que sus políticos abriguen sospechas y desprecio

hacia *ellos,* debe admitirse qeu las formas superiores de democracia, las «dictaduras democráticas», son mejores.

El período revolucionario, con su empuje hacia una vasta reconstrucción social mediante la intervención de un aparato estatal reforzado, en algunos lugares ha dado origen a una reorganización de las instituciones en las que las esferas económica y política, que siempre estuvieron incompletamente separadas en la sociedad burguesa, fueron reunidas y fundidas, como lo estaban en el feudalismo. Estas formas «nuevas» y avanzadas de sociedad, que sin modestia se llaman a sí mismas «socialismo», disponen que todos los ingresos y los medios de vida sean ahora otorgados por burócratas estatales. Las personas que no admiten las definiciones oficiales de la realidad social son declaradas dementes, o más sencillamente, se les impide trabajar, como puede verse claramente en la Unión Soviética, Hungría y Checoslovaquia. Por lo tanto, no hay ningún «público» en esos países «socialistas», si por ello se entiende un lugar social donde las personas puedan hablar de sus problemas e intereses comunes sin correr el riesgo de que se les quite sus medios de vida o se ponga en duda su cordura.

Toda sociedad que entrañe el fortalecimiento del aparato estatal, al otorgarle un control sin límite sobre la economía, y re-una el orden político y la economía, es una *regresión* histórica. En ella no hay más futuro para el público, o para las libertades que sustentaba, de lo que lo había bajo el feudalismo. En tal sociedad regresiva, la dominación del empleador individual —al que podían oponerse los sindicatos— ha sido reemplazada por una burocracia dominante que puede ahora financiar sus propios proyectos y posee ilimitados medios de violencia.

Si el socialismo ha de significar una nueva emancipación humana, una cosa es segura: *no* puede significar la nacionalización de los medios de producción. La función histórica de tales sociedades no ha sido alcanzar la emancipación humana, sino realizar una industrialización forzada. Un socialismo dominado por el Estado no es más que la continuación y la culminación del capitalismo corporativo. Implica la concentración suprema: al dar el paso del oligopolio al monopolio estatal, completa la tendencia del capitalismo a la concentración y centralización de los medios de producción. Esta ha sido siempre una de las más poderosas tendencias del capitalismo. Tal «socialismo», pues, es un *capitalismo* de Estado cuya ley absolutamente inmisericorde es: concentración y acumulación del poder en manos de la burocracia estatal, y concentración de la pasividad y el sometimiento en las masas del pueblo. La ulterior concentración de los medios de producción, o los medios de la producción de *ideas,*

en las manos del Estado, lleva a la sociedad capitalista a una culminación regresiva, en lugar de constituir su antítesis socialista. Un socialismo emancipador exige la dispersión y difusión de la propiedad y el control efectivo del pueblo sobre los medios de producción, no su mayor concentración. De otro modo, el socialismo sólo puede significar el restablecimiento de la «ciudad de la compañía» en el plano del Estado-nación.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Entre los estudios sobre la comunicación que he hallado más útiles para nuestros fines, se cuentan las conferencias mimeografiadas (en inglés) dadas por Jürgen Habermas en las «Conferencias Gauss» de la Universidad de Princeton, y, que yo sepa, aún no publicadas. Se relacionan con los fundamentos filosóficos de una teoría de la sociedad basada en la comunicación. También de fundamental importancia es su *Strukturwandel der Offentlichkeit,* Luchterhand, Neuwied y Berlín, 1969. Se hallarán datos básicos en ciertas pblicaciones de la UNESCO y en I. de Sola Pool, y otros, recops., *Handbook of Communication,* Rand McNally, Chicago, 1973, y en W. Schramm, recops., *The Science of Human Communication,* Basic Books, Nueva York, 1963. Véase también Robert E. Park, *Society, Collective Behavior, News and Opinion, Sociology and Modern Society,* Free Press, Glencoe, Illinois, 1955, para la importante contribución de uno de los fundadores de la «Escuela de Chicago». Otros compendios útiles son el de Denis McQuail, recop., *Sociology of Mass Communications,* Penguin, Londres, 1972, y el del sabio sueco Jan Ekecrantz, *Readings in the Politics of Information,* en su mayor parte traducido al inglés, pero sólo disponible en xerox. Los artículos de Jan Ekecrantz incluyen: «Mediating Factors in the Production of Systematic Ignorance under Late Capitalism», versión desarrollada de un artículo originalmente publicado en alemán por la Sektion Journalistik der Karl Marx Universität, Leipzig, 1974; «Concepts of Social Control and Communication» y «Notes Toward the Reconceptualization of the Concepts of Social Control and Communication», en multicopista. Herbert I. Shiller, «The Mind Managers», valiosa información actualizada sobre la creciente concentración de los sistemas de información en el sector privado y su creciente fusión con el gobierno en las sociedades occidentales, y sobre todo en los Estados Unidos. Sería interesante saber, sin embargo, qué nuevos sistemas alternativos viables y democráticos conciben los críticos de la concentración de noticias en Occidente. En otras palabras, ¿qué es un modelo de una «situación lingüística ideal» en el plano de los medios *masivos* de comunicación? No puede evaluarse seriamente el significado cabal de las críticas a la «concentración» de los medios de comunicación si no se hace una clara especificación de los ordenamientos alternativos que se buscan o aprueban. Una obra que ha comenzado a desplazarse en esta dirección es la de Claus Mueller, *The Politics of Communication,* Oxford University Press, Nueva York y Londres, 1973. Una obra admirable es la de Hans Magnus Enzensberger, *The Consciousness Industry,* Seabury Press, Nueva York, 1974. Otras obras valiosas son: Hugh D. Duncan, *Communication and Social Order,* Oxford University Press, Nueva York y Londres, 1962. Duncan resume algunas de las mejores tradiciones de la sociología del Oeste Medio Norteamericano. Es, en parte, el sintetizador creativo de la gran *oeuvre* de Kenneth Burke, que fue importante como fuente de inspiración intelectual de la temprana Es-

cuela de Chicago. Muchos temas afines que son de importancia aquí han sido explorados en la informada obra de Lewis Coser *Theories of Mass Communication,* McKay, Nueva York, 1966. Aparte de los trabajos clásicos en la investigación de las comunicaciones de Paul F. Lazarsfeld y Robert K. Merton, otras contribuciones útiles dentro de la tradición de la Universidad de Columbia son la de Herbert Menzel, «Quasi-Mass Communication», en *Public Opinion Quarterly,* Vol. 5, núm. 3, y la de Richard Maisel, *Information Technology,* Conference Board Inc., Nueva York, 1972. Edward J. Epstein ha escrito muchas cosas de valor para los problemas aquí considerados, entre otras *News From Nowhere,* Random House, Nueva York, 1973. A lo largo de los años, Dallas Smythe y Herbert Gans han continuado haciendo contribuciones de considerable entidad.

Capítulo 7

LA IDEOLOGIA, EL APARATO CULTURAL Y LA NUEVA INDUSTRIA DE LA CONCIENCIA

Hay una especial relación, hemos dicho, entre la difusión de las ideologías modernas, con su racionalidad históricamente específica, y la unimodalidad y linealidad de los materiales impresos. La escritura, y especialmente la comunicación impresa, pues, es un fundamento básico de las ideologías «modernas», al menos tal como las conocemos. La perspectiva futura de la ideología dependerá así, en parte, del futuro de la escritura, de la producción de objetos escritos e impresos, del consumo de objetos escritos y, también, de la reproducción de públicos y mercados para los escritos: los «lectores». De aquí que todo lo que lleva a cabo la producción de escritos, y la competencia de los objetos impresos para conquistar los públicos, necesariamente influye en el papel de la ideología en el mundo moderno. La posición y el carácter estructural de las ideologías son afectados por los cambios en los hábitos de lectura y por el interés variable en (o el tiempo disponible para) la lectura. Trataremos, pues, de explorar, de manera muy tentativa, algunos de los modos en que el reciente surgimiento en gran escala de las modernas técnicas en la comunicación y de la industria de la conciencia de que forma parte influyen sobre la ideología y sus perspectivas.

1

Hasta ahora, los medios simbólicos fundamentales de la ideología han sido conceptuales y lingüísticos. La relación entre la ideología

y la sociedad recibió la mediación del enorme desarrollo de la materia impresa. La ideología no «reflejó» la sociedad de manera directa, sino por mediación de las noticias y los periódicos, mientras que, análogamente, mucho del recíproco impacto de la ideología sobre la sociedad se efectuó mediante su publicación. Las ideologías modernas fueron puestas a disposición, primero, de los lectores, un sector relativamente culto pero pequeño de la sociedad —el «público lector», nucleado por una intelectualidad informada— y, mediante ellos, de un público más amplio. La ideología fue difundida por una élite lectora relativamente muy culta y llegó a conocimiento de un público más vasto mediante interpretaciones escritas en «popularizaciones» de la ideología publicadas en periódicos, revistas, folletos o panfletos, y la comunicación oral cara a cara en conversaciones, cafeterías, salas de lectura, aulas o mitines de masas.

En este modelo en «dos pasos» de la comunicación, la densa información de las ideologías complejas se transmite o «filtra» a públicos masivos por los medios informativos y, en particular, por una intelectualidad mediadora. Esta, pues, sirve en parte como intérprete y en parte como propietaria de esos objetos impresos en los que se define una ideología autorizadamente expuesta. Puede decirse que una intelectualidad tiene una relación de propiedad con el objeto impreso cuando (o en la medida en que) puede certificar las interpretaciones de él como correctas o incorrectas, y puede certificar que otros tienen un conocimiento satisfactorio de él.

1.1

En contraste con los objetos impresos convencionales que son importantes para las ideologías, los modernos medios masivos de comunicación han intensificado mucho los componentes no lingüísticos e iconológicos, y por ende el carácter *multi*modal de la comunicación pública. El avance de la comunicación en el siglo xx comienza con la difusión de la radio y el cine, y está llegando ahora a su culminación con la difusión de la televisión [1]. La difusión mundial de la televisión marca el fin de una etapa y el comienzo de otra nueva en la revolución de las comunicaciones: el desarrollo de un sistema masivo de información por computadores. Estamos en la

[1] De 1946 a 1967 los televisores en blanco y negro en uso en los Estados Unidos aumentaron de 8.000 a más de 81.000.000, mientras en 1967 había también unos 12.700.000 televisores en color. Estos y otros datos básicos sobre comunicación se hallan críticamente resumidos en el sólido volumen de Melvin L. DeFleur *Theories of Mass Communication,* McKay, Nueva York, 1966.

actualidad en los primeros estadios de una época radicalmente nueva en las comunicaciones en la que sistemas de almacenamiento y utilización de información procesada por computadores serán integrados a una televisión «telegráfica». El panel de control del computador controlará el almacén de información para obtener elementos de información selectivos, poniéndolos a disposición de las oficinas y los hogares mediante la exploración televisiva en una televisión telegráfica, o mediante señales impresas especialmente ordenadas.

La televisión no es sólo un sustituto de la experiencia *o* meramente otra experiencia; es ambas cosas, y por ello es una experiencia de masas históricamente nueva. Las ideologías que los espectadores de televisión acepten deben conseguir integrar y hacerse eco de las imágenes icónicas residuales —«cuadros-en-la-cabeza»— engendradas por películas, así como su propia «experiencia personal». En efecto, estas imágenes icónicas residuales son un nuevo paleosimbolismo inculcado técnicamente, un paleosimbolismo de tipo II que afecta directamente al paleosimbolismo residual de tipo I de la experiencia de la primera infancia, se hace eco de él o lo reelabora. En resumen, las cosas de las que normalmente la gente no puede hablar son ahora influidas por otras cosas de las que no puede hablar, de modos y con resultados que no pueden expresar. A este respecto, la *base caracterológica* de las ideologías, que normalmente sólo cambia con lentitud y en el curso de la experiencia de la vida, está siendo afectada y modificada de nuevas maneras y, muy probablemente, a ritmos mucho más veloces. La televisión ha establecido una nueva modalidad y ritmo de la experiencia.

Si podemos concebir la ideología y la historia como vinculadas por la «caja negra» de la experiencia personal, ahora esta caja negra ha sido técnicamente amplificada y, por tanto, cabe esperar una declinación en la relación *manifiesta* entre las ideologías y la historia, o la posición social de las personas en los procesos históricos. En cierto modo, esto puede ser *experimentado* como un «fin de la ideología», como la «irrelevancia» de la ideología o como la «falta de sentido» o lo «absurdo» de la vida, la sociedad y la cultura. Puesto que los materiales paleosimbólicos del carácter de la persona son ahora técnicamente afectables por seis horas de televisión al día —es decir, casi el 40 por ciento del período de vigilia diaria de las personas—, crece la distancia entre lo «personal» y lo sociohistórico.

Con tal transformación en masa técnicamente inducida de los elementos paleosimbólicos del carácter, será menester efectuar cambios en los sistemas masivos de creencias de la actualidad, inclusive los ideológicos. Pero no se trata simplemente de que sean necesarias ideologías diferentes, ideologías con diferentes proyectos públicos y

que atraigan a diferentes públicos, sino más bien de que puede quedar socavada toda la racionalidad lineal y activista de *cualquier* género de ideología, la gramática misma de la ideología. La televisión es una actividad participatoria y consumatoria del tipo «usted-está-allí». Comúnmente no se tiene la sensación de que uno necesita hacer algo activamente después de contemplar la televisión. La contemplación es un fin en sí mismo.

Como experiencia participatoria, ha disminuido la sensación del espectador de que hay una *distancia* crítica, que es una de las bases de la racionalidad presupuesta por la ideología normal. Si queda una tensión residual después de ver la televisión, no exige necesariamente una clarificación intelectual del género que brinda una ideología, sino una «solución», en el sentido en que puede «resolverse» un drama o una obra musical. La ideología siempre implica cierto grado de crítica social racional, que es la especificación de un objetivo social y la disposición del yo a cambiar. La experiencia participatoria de un *espectador*, si es que llega a ser intelectualizada, implica una crítica de tipo *dramático* de un objeto para consumir y experimentar. La crítica de tipo dramático no estimula a un espectador a hacer o cambiar algo, sino sencillamente a «apreciar» algo en su condición de cosa dada. No se espera que el espectador a quien se presenta una crítica negativa de tipo dramático de algo produzca un espectáculo mejor, sino que lo «comprenda» mejor, que recomiende a otros que lo vean o no lo vean, y que espere o evite la próxima producción del mismo dramaturgo. La ideología supone la crítica racional como preparación para la acción; la dramaturgia supone el cultivo de la sensibilidad del espectador, como espectador pasivo de los sucesos presentados.

1.2

Con el paso de un simbolismo conceptual a otro icónico, pues, pueden debilitarse los fundamentos mismos que comparten todas las ideologías. La respuesta preparada por la transición de un sistema de comunicación centrado en el periódico a otro centrado en la televisión puede no adoptar la forma de realizaciones ideológicas que varíen alrededor de una gramática común de la ideología, sino de sistemas simbólicos estructurados de maneras completamente diferentes: de sistemas analógicos en lugar de digitales, sintéticos en vez de analíticos, de sistemas de creencias ocultas, de nuevos mitos religiosos, del «descubrimiento» de religiones orientales y otras religiones no occidentales. En esto, sin embargo, no hay ningún «fin» de la ideología, pues

persiste en algunos grupos, en algunos sitios y en algún nivel semiótico, pero deja de ser importante como modo de conciencia de las masas. Si bien subsiste como forma dominante de conciencia entre algunas *élites,* la ideología pierde arraigo entre las masas y los estratos inferiores. Como consecuencia de la televisión, podría ocurrir que la tradicional corrosión de las variantes lingüísticas «restringidas» por el sistema de escuela pública sea contrabalanceada por el fortalecimiento que efectúa la televisión, y que las variantes lingüísticas «elaboradas» queden cada vez más limitadas a una élite.

La tesis sobre el «fin de la ideología» del decenio de 1950 se basaba en cierto género de optimismo y en un mito tácito del progreso. La idea era que la ideología sería reemplazada por la victoria de modos de conciencia tecnológicos, científicos y pragmático-racionales; en resumen, por un modo «superior» de conciencia. La idea que aquí sostenemos es que el modo de conciencia que probablemente compita con la ideología, al menos entre las masas, puede no ser más racional, sino menos, puede no ser un grado superior de racionalismo, sino un grado inferior. La ideología y los críticos de la ideología permanecieron arraigados en la Ilustración. Los críticos de la ideología pasaron por alto el hecho de que, al esfumarse la ideología, no necesariamente tenía que ser reemplazada por algo más racional, sino por algo que *ellos* —como defensores de la Ilustración— podían considerar como regresivo e irracional. Esto no equivale a afirmar que no hubiera límites a la racionalidad de la Ilustración que fuera menester trascender ni que la tendencia occidental al ocultismo y las religiones orientales no repose en ciertas irracionalidades de las sociedades actuales. Más bien cabe dudar de que el ocultismo y las religiones orientales logren superar exitosamente estas irracionalidades.

2

Las personas que no leen sólo pueden tener una relación de segunda mano con las ideologías y los movimientos ideológicos. Si han de ser convencidas, deben serlo por otros medios o de alguna otra manera. Puesto que se ha producido un cambio profundo en el ambiente simbólico con la aparición de la radio, el cine y la televisión, debe haber también un cambio importante en el papel de la ideología como estímulo, intérprete y guía de proyectos públicos. De manera correspondiente, ciertos lugares —como las escuelas y las universidades— o ciertos estratos sociales —como los relativamente cultos— mantienen una ventaja estructural con respecto a las oportunidades de producción y consumo ideológico.

Con el crecimiento del sistema de educación masiva, la conciencia de la población de los países industriales avanzados se escinde profundamente: hay una intensificación en algunas «élites» del consumo y la producción de objetos ideológicos; pero, al mismo tiempo, hay también un crecimiento de las «masas». Las «masas» son definidas aquí como aquellos para quienes la ideología es menos importante porque su conciencia es ahora modelada por la radio, el cine y la televisión; son influidos más por la «industria de la conciencia» que por los productos ideológicos del «aparato cultural».

2.1

En los países industriales hay considerable tensión entre el «aparato cultural», influido en gran medida por los intelectuales y los académicos, y la «industria de la conciencia», dirigida principalmente por técnicos dentro del marco de la maximización de los beneficios y ahora cada vez más integrada con los funcionarios políticos y el aparato estatal. Por esta razón, esos técnicos pueden tratar de evitar los actos políticos manifiestos, para no ofender a mercados potenciales ni a las preferencias políticas de los propietarios y administradores de la industria, o a los líderes políticos y funcionarios del Estado. Esto no equivale a afirmar, desde luego, que el contenido del «entretenimiento» producido por la industria de la conciencia sea apolítico. Lejos de ello.

«El Aparato Cultural» fue un término que usó por primera vez C. Wright Mills en una transmisión de la BBC de 1959 para referirse a

> todas las organizaciones y medios en los que se lleva a cabo una labor artística, intelectual y científica, y a los medios por los cuales se pone dicha labor a disposición de círculos, públicos y masas. En el aparato cultural se produce, distribuye y consume arte, ciencia, saber, entretenimientos, insensateces e información. Contiene un conjunto complejo de instituciones: escuelas y teatros, periódicos y oficinas del censo, estudios, laboratorios, museos, pequeñas revistas, redes de radio, etc.

Esta formulación mezcla dos cosas diferentes cuya distinción recompensa el análisis. Una es las *fuentes,* las personas, círculos o medios creadores en los cuales o por quienes se despliega y ejerce la razón crítica, en los que se desarrollan la ciencia y las técnicas, y en los que se estimula y explora simbólicamente la sensibilidad. Pero estas *fuentes* son algo totalmente distinto de los *medios de comunicación* por los cuales son transmitidas al público. Si no se establece claramente esta distinción entre fuentes y medios de comunicación, se tiende a oscurecer la marginalidad social del aparato cultural, su aislamiento ideológico y su impotencia política. De manera correspondiente, destacar tal distinción es indicar sistemáticamente que los productores de «cultura» en la sociedad moderna no pueden comunicar su labor a la masa del público si no es por una ruta controlada por los medios informativos y por quienes controlan los medios masivos de comunicación, la industria de la conciencia.

No pretendemos afirmar que el aparato cultural esté totalmente desprovisto de sus propios medios informativos o no tenga ningún control sobre ellos. Controla ciertas revistas, teatros y estaciones de radio relativamente pequeños, sobre todo con respecto al público a que llegan y a la influencia que ejercen. Los medios de comunicación que están bajo la influencia directa del aparato cultural permiten a sus miembros comunicarse *unos con otros,* y de este modo constituirse en cierta medida como una comunidad; pero les permite poco acceso habitual a los públicos masivos. A menudo sólo transmiten códigos elaborados.

El examen de Mills de las tres etapas por las cuales, sostiene, la cultura moderna fue apoyada públicamente culmina, en sustancia, en la industria de la conciencia. La primera etapa fue el sistema del patronazgo aristocrático, sobre todo en Europa. La segunda fue el público burgués, para quien trabajaba el obrero intelectual por la mediación de un mercado anónimo. La tercera fue aquella en la cual «los organismos comerciales o las autoridades políticas apoyan la cultura, pero, a diferencia de los viejos patronos, no son el único público». Es en esta última etapa cuando lo que llamamos aquí la industria de la conciencia (siguiendo a Hans Enzensberger) se convierte en la fuerza dominante como medio de comunicación pública.

Mills subraya que el anterior sistema, en el cual los trabajadores y los compradores culturales estaban integrados, se hallaba unificado sólo de manera indirecta y como resultado no deliberado del gusto común de los patronos o públicos burgueses. En cambio, en el tercer período, ahora dominado por la industria de la conciencia, Mills observa que la definición de la realidad, los valores y el gusto, antes modelados difusamente por un aparato cultural, ahora están «sujetos a la fiscalización oficial y, en caso necesario, son respaldados mediante la coerción... los términos del debate, los términos en que puede contemplarse el mundo, las normas o la falta de normas por las que los hombres juzgan las realizaciones de sí mismos o de otros hombres, esos términos son oficial o comercialmente determinados, inculcados e impuestos». La misma observación hizo (en 1954) el decano de los estudios críticos sobre las comunicaciones en los Estados Unidos,

Dallas W. Smythe, quien señaló: «... a medida que nuestra cultura se ha desarrollado, ha incorporado concentraciones crecientes de autoridad, y en ninguna parte es esto más evidente que en las actividades concernientes a las comunicaciones» [2].

Escrito a finales de la llamada «década del silencio», la de 1950, el análisis de Mills subestimó el conflicto entre el aparato cultural y la industria de la conciencia. Mills destacó por entonces la subordinación de los académicos e intelectuales norteamericanos a los valores empresariales de la utilidad y la eficiencia, y su gratitud hacia la filantropía de los hombres de negocios. «La idea de Joseph Schumpeter de que, bajo el capitalismo, los intelectuales tienden generalmente a minar sus cimientos —declaraba Mills— no es válida en general para los Estados Unidos.» Mills tenía algo más de razón si consideramos que sus observaciones se aplicaban a los intelectuales norteamericanos más que a los europeos. Pero, en general, creemos que era Schumpeter quien tenía razón.

Había en Mills una tendencia a subestimar la alienación experimentada desde hace largo tiempo por los establecimientos culturales norteamericanos con respecto a los valores dominantes de la sociedad. Esta alienación ya era plenamente visible en la época de los trascendentalistas norteamericanos; fue una alienación que se acentuó después de la Primera Guerra Mundial, y quedó simbolizada por el rechazo de Randolph Bourne del pragmatismo de John Dewey; fue una alienación claramente visible durante la Crisis y en el marxismo del decenio de 1930; y fue una alienación que se haría de nuevo evidente sólo pocos años después de las disquisiciones de Mills sobre el aparato cultural, disquisiciones que mostraban por sí mismas esa alienación cuya ausencia negaban.

Una década después de Mills, Herbert Gans observó que «el fenómeno más interesante en Norteamérica ... es la lucha política entre culturas del gusto sobre cuál cultura ha de predominar en los principales medios de comunicación y cuál cultura brindará a la sociedad sus símbolos, sus valores y su visión del mundo» [3]. Gans también llamó la atención sobre las permanentes tensiones «entre los distribuidores y los creadores de cultura» [4], otra expresión del conflicto entre el aparato cultural y la industria de la conciencia.

[2] Dallas W. Smythe, «Some Observations of Communications Theory», en *Sociology of Mass Communications,* Denis McQuail, comp., Penguin, Londres, 1972, p. 25.

[3] Herbert J. Gans, «The Politics of Culture in America», en McQuail, ibid., página 378.

[4] Ibid., p. 380.

2.2

Las tensiones entre el aparato cultural y la industria de la conciencia derivan en parte de las tensiones que surgen entre cualquier especie de vendedores y compradores. Sin embargo, se plantea el problema adicional de que quienes están en el aparato cultural son esencialmente artesanos en pequeña escala que corren siempre el peligro de ser dominados por un estrecho círculo de compradores enormemente poderosos. Los compradores de la industria de la conciencia pueden imponer precios y elaborar listas negras políticas, ejercer una presión económica e ideológica continua sobre los trabajadores culturales y lesionar el sentido de autonomía de éstos: de artesanía o de integridad artística o científica.

Es en parte el control mismo que ejerce la industria de la conciencia, en nombre de valores a los que se oponen los trabajadores culturales, lo que genera la permanente crítica de éstos a la «cultura de masas». Acentúa este encono la vulgaridad de las normas que la industria de la conciencia pretende imponer. Las relaciones entre ambos también se crispan por el difundido sentimiento en el aparato cultural de que el mero contacto con la industria de la conciencia amenaza a sus valores más profundos. A menudo la industria de la conciencia es considerada como un «sucio» negocio que amenaza a la «pureza» o autenticidad del aparato cultural. Hans Enzensberger ha observado con simpatía que, considerando la naturaleza de la industria de la conciencia, no es de extrañarse de que «la tentación de retirarse sea grande». Pero agrega que «el temor de manipular esto es un lujo que un alcantarillero no puede permitirse» [5].

2.3

Una característica esencial del moderno sistema de comunicación es que constituye un sistema *masivo,* lo cual significa que puede elaborar un número creciente de mensajes a bajo coste para una proporción creciente de miembros de cualquier sociedad, y para un número creciente de sociedades de todo el mundo. Esto, a su vez, ha sido en gran medida resultado de la innovación técnica con la que comenzó la revolución en las comunicaciones, la invención de la im-

[5] Hans Magnus Enzensberger, *The Consciousness Industry: On Literature, Politics and the Media,* Seabury Press, 1974, p. 105. Enzensberger, cuyo neomarxismo independiente tiene un fuerte destello volteriano, es uno de los más destacados representantes de la vida intelectual alemana.

prenta. Enzensberger recientemente hizo una lista de innovaciones técnicas de los últimos veinte años, aproximadamente, en las comunicaciones: los nuevos satélites, la televisión en color, la televisión por relé telegráfico, los *cassettes,* el *videotape,* el registro de *videotape,* los *video phones,* la estereofonía, las técnicas del láser, los procesos de reproducción electrostática, la imprenta electrónica de alta velocidad, las máquinas de composición y aprendizaje, las microfichas con acceso electrónico, la impresión por radio, los computadores de participación temporal, los bancos de datos, etc. «Todas estas nuevas formas de medios de comunicación están constantemente formando nuevas conexiones unas con otras y con medios más antiguos de comunicación, como la imprenta, la radio, el cine, la televisión, el teléfono, el radar, etc. Están en vías de unirse para formar un sistema universal» [6]. En los próximos cuarenta años, esta nueva revolución en las comunicaciones revolucionará nuevamente el ambiente simbólico y los sistemas políticos del mundo.

El aparato cultural y la industria de la conciencia reflejan el cacarácter escindido de la conciencia moderna: su mezcla sumamente inestable de pesimismo cultural y optimismo tecnológico. Es más probable que el aparato cultural sea el portador de las «malas noticias» concernientes, por ejemplo, a las crisis ecológicas, la corrupción política y las parcialidades de clase; mientras que la industria de la conciencia es la que brinda esperanzas, la que ve profesionalmente «el lado brillante de las cosas». La misma impotencia y aislamiento políticos de los cuadros del aparato cultural funda su pesimismo en su vida cotidiana, mientras que los técnicos de la industria de la conciencia están rodeados y gozan del uso de los más poderosos, avanzados y costosos equipos de comunicaciones, que es el fundamento cotidiano de su optimismo tecnológico.

Así, el aparato cultural y la industria de la conciencia definen el mundo de maneras muy diferentes y, como resultado de ello, se hallan en una tensa, aunque unilateral, relación mutua; unilateral porque el primero se lamenta más por la segunda que a la inversa. Evidentemente, la mayor parte de las multitudes de las sociedades industriales avanzadas está ahora bajo la influencia directa e inmediata de la industria de la conciencia, mientras que el aparato cultural tiene poco contacto directo, si es que tiene alguno, con ese gran público. En resumen, el aparato cultural tiene escaso acceso directo o influencia sobre el campesinado y los granjeros, los pobres, la clase obrera, los negros y las mujeres.

[6] Ibid., p. 99.

Las diferencias entre el aparato cultural y la industria de la conciencia no son exactamente comparables a las diferencias entre los políticamente comprometidos y los apolíticos, o entre las ideologías de «izquierda» y de «derecha» en la política. Hay algunas tendencias en esa dirección, pero es menester no sobrestimarlas. Por ejemplo, a algunas personas melindrosas del aparato cultural la política les fastidia o hiere su sensibilidad. Análogamente, la industria de la conciencia, particularmente quizá los sectores de la música pop, a menudo alienta una subcultura desviada que se halla aislada de la corriente principal de conciencia. Como indicamos antes, a veces engendra una *contra*cultura que inconscientemente mina los mismos requisitos caracterológicos y culturales de la clase hegemónica y las instituciones que la sustentan. Lo hace, desde luego, no porque sus miembros abriguen una deliberada intención de sabotaje, sino por el más «respetable» de los motivos: producir y vender cualquier cosa que dé un beneficio, independientemente de sus consecuencias.

El aparato cultural se organiza en, y alrededor de, la universidad moderna y sus servicios; por ello, se halla constantemente amenazado de aislamiento con respecto al conjunto de la sociedad y de todo séquito políticamente importante. En efecto, las élites del aparato cultural abandonarán la masa del populacho a la industria de la conciencia, *mientras sigan pensando en influir sobre otros mediante la ideología y el discurso ideológico.* Porque ahora, con la escisión entre la industria de la conciencia y el aparato cultural, la ideología sigue siendo el sustento de una élite política pero pierde influencia efectiva sobre las masas.

Los ideológicamente movilizados y predispuestos, la gente del aparato cultural son, pues, vulnerables a una creciente frustración política, al aislamiento y la impotencia. El sentido de autoidentidad y realización implícito en la ideología y reforzado por ésta se halla amenazado. Hasta los ideológicamente movilizados se sienten tentados ahora, en las condiciones de esta escisión, a rechazar la ideología. También ellos se sienten atraídos hacia una política cada vez más abierta a lo irracional, a fin de establecer el contacto con el público masivo del que han sido separados y que no responde a los cebos ideológicos corrientes. Algo de esto se puso de manifiesto en lo que podría llamarse el «síndrome metereológico» *[Weatherman Syndrome],* que es una impotencia de lo ideológico que genera «días de rabia», de violencia y destrucción, como medio de suprimir la sensación de inutilidad y de superar las tendencias a la pasividad. En el síndrome metereológico, y en el terrorismo con mayor generalidad, el discurso cesa y la ideología se derrumba en la propaganda de la acción. Si bien el crecimiento de la industria de la conciencia y

sus tensiones con el aparato cultural no originó el «fin de la ideología», sin duda fomentó una crisis del discurso ideológico, poniendo de manifiesto los límites de los modos tradicionales de discurso de la ideología.

2.4

Existe ahora una masa creciente del pueblo, en los países industriales avanzados, que es insensible a los cebos ideológicos y está aislada del discurso ideológico de toda tendencia política. Ya no parece sólo equivocado, sino más bien arcaico, concebir al proletariado como un «agente histórico» que tiene verdaderas iniciativas políticas en la transformación de la sociedad. Con el surgimiento de la industria de la conciencia, la incapacidad del proletariado para desempeñar tal papel quizá sea ya irremediable. Como ha observado E. P. Thompson: «Mientras un grupo dominante... pueda reproducirse o manipular la conciencia social, no habrá en el sistema ningún proceso cuya lógica intrínseca... trabaje poderosamente para provocar su derrumbe» [7]. Pero esta conclusión sólo es válida si renunciamos al examen de las contradicciones de la industria de la conciencia.

Así, se puede no llegar a la conclusión de que la clase obrera es seguramente controlable, aunque permanezca vulnerable a la industria de la conciencia. En verdad, el proletariado de varios países, por ejemplo, de Italia, pueden aún ser los purificadores de la historia y apoderarse del poder en las calles mientras la clase hegemónica de su sociedad trastabilla y se desploma frente a una crisis abrupta. Pero esto es muy diferente de ser un agente histórico con iniciativa y conciencia de su papel.

Las revoluciones grandes y exitosas del siglo xx, en Rusia y en China, se produjeron en sociedades que no sólo eran atrasadas en cuanto a desarrollo industrial en general, sino también en el desarrollo de su tecnología de comunicaciones. Hasta hoy, las revoluciones culturales chinas hacen importante uso de los pósters murales para movilizar a sus fuerzas. En realidad, hasta se podría agregar que las revoluciones culturales parecen haberse precipitado cuando Mao perdió el control de (y el acceso normal a) los periódicos de Pekín, que se negaron a imprimir sus críticas al alcalde de Pekín.

[7] E. P. Thompson, «An Open Letter to Leszek Kolakowski», *Socialist Register*, Merlin Press, Londres, 1973, p. 75.

3

En países con un extenso desarrollo de la industria de la conciencia, hablar de «soluciones revolucionarias» es ante todo indicio de rabia ideológica ante la impotencia política y del temor a la pasividad personal. En otras palabras, es un síntoma. Pero al mismo tiempo, ni la continua disposición del aparato cultural al despertar y la movilización ideológicos, de una parte, ni el crecimiento de las conductas desviadas y las contraculturas entre las masas, de la otra, permiten suponer una estabilidad y un equilibrio sociales persistentes. Una masa potencialmente movilizable coexiste con una élite ideológica fácilmente despertable. En la actualidad, la «estabilidad» de la sociedad moderna es el resultado, en gran parte, del aislamiento mutuo de esos sectores. En verdad, podríamos concebir el presente, no como una suerte de equilibrio estable, sino sencillamente como una «inercia» temporaria. Pero queda por ver si puede mantenerse por largo tiempo esa coexistencia de la masa y la élite, adyacencia inerte, sin mucha interacción e influencia mutua. Pero las soluciones revolucionarias siguen siendo míticas mientras las élites ideológicas y sus aparatos culturales sólo puedan alcanzar a las masas mediante la industria de la conciencia.

El carácter paradójico del presente se hace aún más visible si se observa que los *administradores* de la industria de la conciencia, como de otras industrias, es probable que también se cuenten entre las personas relativamente cultas y con formación universitaria más intensamente expuestas al aparato cultural. Su ambiguo papel social da como resultado inevitable cierto grado de ambivalencia ideológica. No pueden ser fácilmente descartados por el aparato cultural por filisteos, no liberales y enemigos del espíritu. En realidad, recientemente las élites hegemónicas han solido acusar a algunos miembros de la industria de la conciencia de favorecer a la «izquierda» y ser traidores de su clase. Este fue, en cierta medida, el contenido de las acusaciones contra la prensa de Nixon y Agnew, y de la afirmación de Daniel Patrick Moynihan de que los periodistas de formación universitaria critican unilateralmente el *statu quo*.

La tensión entre la industria de la conciencia y el aparato cultural puede convertirse en *un* centro para una política sensible a la importancia de los medios informativos de la moderna revolución en las comunicaciones. En parte, esto implicará una lucha por el control y el acceso públicos a la nueva tecnología en florecimiento de las comunicaciones. En parte, también, esta política se interesará por el aislamiento del aparato cultural de los medios masivos de comunicación y del público al que alcanza. La tensión entre ambos existe en cierta

medida porque la industria de la conciencia ha aislado socialmente al aparato cultural y ha logrado imponer una forma institucionalizada de censura tácita sobre él. La lucha política entre ambos se llevará a cabo, en parte, por el mantenimiento o el levantamiento de esta censura.

Pero no es éste un conflicto en el que la industria de la conciencia enfrentará solidariamente y sin ambivalencias al aparato cultural. Está en cuestión, en verdad, la fiabilidad y la posibilidad de controlar a los técnicos de la industria de la conciencia y hasta a algunos de sus administradores. Porque, como hemos señalado, también ellos han estado expuestos a las perspectivas del aparato cultural y comparten su hostilidad hacia la censura. Además, en la medida en que el aparato cultural pueda elaborar productos que atraigan y mantengan la atención, y puedan ser vendidos o usados como medios para vender otras cosas, *recibirá* acceso a los medios informativos y los públicos controlados por la industria de la conciencia. Una política centrada en los medios informativos, pues, amplificará los valores comunes y la hostilidad hacia la censura compartidos por la industria de la conciencia y el aparato cultural, dando origen a alianzas alrededor de ellos. Al mismo tiempo, explotará las contradicciones de la industria de la conciencia que la predispongan a dar publicidad a toda visión cultural que ayude a mantener su propia rentabilidad.

Capítulo 8

LA IDEOLOGIA Y LA REVUELTA UNIVERSITARIA

Si, como hemos dicho antes, las ideologías tienen una relación especial con los objetos escritos y con la escritura, esto implica necesariamente que las ideologías tendrán también una relación especial con aquellos lugares en los que el escribir y los escritores alcanzan mayor densidad. En parte, esto apunta a la especial importancia de las universidades modernas para las ideologías y los ideólogos, pues son lugares donde el escribir, los escritores y los objetos escritos son altamente valorados y donde este valor es transmitido conscientemente.

1

Un esbozo adecuado de los orígenes históricos de la ideología moderna aclararía la especial posición de la intelectualidad de formación universitaria más inmediatamente envuelta en la articulación de la ideología como conjunto de símbolos. Aquí es menester mencionar varios puntos. Primero, debemos señalar, como una especie de punto básico arbitrario, que después de la Ilustración hubo una profunda pérdida de autoridad de la intelectualidad «orgánica» tradicional, de una intelectualidad integrada a otros estratos sociales —en síntesis, los clérigos. Y esto por dos razones: una de ellas se relacionaba con la notoria alianza del clero con la aristocracia en la lucha de clases que derrocó a los antiguos regímenes. Otra de las

razones de la declinación del clero fue cultural, no política: permaneció demasiado estrechamente ligado a la vieja erudición humanística, centrada en el lenguaje, para poder vincularse con efectividad a la ciencia naciente y su creciente prestigio público. Ambos factores intervinieron en el fracaso del clero en responder persuasivamente a la crítica del viejo régimen elaborada por los *philosophes*.

Los *philosophes* mismos, sin embargo, se caracterizaron por su integración —a través de los *salons,* su público editor y sus amantes— a la misma sociedad a la que sometían a severa crítica. Los *philosophes* fueron a menudo hombres de éxito, tanto en cuanto a prestigio público como en lo concerniente a sus ingresos. Pero entre los ordenamientos sociales que la Revolución Francesa destruyó se contaban los mismos requisitos estructurales de los *philosophes* como tipo distintivo de élite intelectual. Después de la caída de los antiguos regímenes, las instituciones que subsistieron —la estructura del mercado y el sistema universitario— que podían integrar a los intelectuales en la nueva sociedad eran muy recientes y débilmente desarrolladas. Al principio, ambos sólo brindaron posibilidades limitadas a una élite de formación humanística, mientras que las nuevas élites científicas, los técnicos, los ingenieros y hasta los médicos se integraron más fácilmente al nuevo industrialismo. Al estar menos integrada y menos recompensada por éste, la intelectualidad *humanista* sintió hacia él una simpatía considerablemente menor. Fueron los estructuralmente alienados, totalmente libres de sentir desdén por la clara venalidad y el tosco egoísmo del nuevo burgués. Fue esencialmente este grupo de intelectuales el que constituyó el núcleo de lo que Karl Mannheim llamó la «intelectualidad sin ataduras», flotante, presumiblemente no atada a privilegios de clase.

Sólo lentamente, después de 1789, a medida que el sistema de escuela pública y universitario fue reformado y expandido, y se convirtió en un mercado de trabajo sustancial para los servicios de los intelectuales, este sistema llegó a ser un mecanismo por el cual parte de la intelectualidad sin ataduras se transformó lentamente en una nueva especie de intelectualidad corporativa, más profundamente integrada con el Estado e indirectamente con las clases sociales dominantes. La época clásica de las ideologías, del nacionalismo, del socialismo, del liberalismo y, en verdad, del positivismo de Saint-Simon (si no de Auguste Comte), fue el producto de iniciativas tomadas por un grupo sociológicamente distinto de ideólogos: la intelectualidad «sin ataduras». No fue directamente un producto de la universidad misma, aunque estuvo profundamente influido por los productos y la enseñanza de la universidad.

Fue a causa de una situación histórica única por lo que, después de la Revolución Francesa, la intelectualidad sin ataduras pudo tomar importantes iniciativas y tener mucha autonomía. Esta intelectualidad se enfrentó con una aristocracia y un clero desacreditados, por una parte, y, por la otra, con una nueva burguesía públicamente no experimentada y sólo precariamente legítima, separada del ejercicio directo de la violencia y de la producción de la cultura y las ideas que podían legitimarla. Así, la reciente intelectualidad sin ataduras pudo vivir en los intersticios y las antinomias no resueltas entre las élites, entre una vieja aristocracia históricamente anticuada y una nueva burguesía históricamente inmadura. Esta intelectualidad sin ataduras pudo, entonces, buscar los favores del nuevo burgués, mientras se burlaba de él en los cafés.

Esta fue la situación social distintiva en que la ideología se desarrolló originariamente y que le dio ciertas características especiales. Primero, cierta autonomía que era bastante real, especialmente mientras fue frágil el equilibrio de clases mencionados antes. Segundo, el uso de la ciencia para fines políticos y sociales, específicamente para servir como legitimación de la nueva clase hegemónica; esto, en efecto, permitió a los *no* científicos definir la ciencia y hablar en nombre de ella, reforzando así nuevamente la autonomía de la nueva ideología, esta vez con respecto a la ciencia misma, como en el caso de Saint-Simon. Tercero, la autonomía históricamente única de esta intelectualidad sin ataduras se reflejó también en el concepto ideológico de la unidad de teoría y práctica. El énfasis mismo en esta unidad se basó en la formulación de la ideología por un estrato social que, al estar alienado y no integrado, estipuló por su parte objetivos y fines sociales, así como los medios para alcanzarlos.

Esta intelectualidad sin ataduras no tenía ningún escrúpulo —como los tendrían generaciones posteriores de intelectuales— en articular objetivos para el conjunto de la sociedad y prescribir la reorganización que juzgaba necesaria para realizarlos. La misma unidad de teoría y *praxis* prescrita por la gramática de la ideología se basó en la especificidad histórica transitoria de la intelectualidad sin ataduras, que le permitió tomar iniciativas sustanciales en la especificación de metas grupales. Como contratistas independientes, construyeron sus edificios intelectuales dónde y cómo quisieron, e invirtieron sus energías en la «especulación», esto es, sin compromisos de antemano con patronos específicos y con la esperanza de que sus productos serían vendibles. En este sentido, los primeros ideólogos eran empresarios intelectuales.

Pero esta situación, en la que la autonomía y la alienación eran dos aspectos del mismo proceso, fue transitoria. La expansión de la

universidad y los sistemas de escuelas públicas, la creación de una reserva nacional de maestros, creó un mercado de trabajo en crecimiento para una élite esencialmente humanística y manipuladora del lenguaje, lo cual redujo su alienación estructural. Los ingresos regulares, al disminuir su autonomía, hicieron de ellos hombres respetables y en algunos lugares hasta eminentes, con un sustancial interés en el nuevo *statu quo*. Además, la aristocracia se esfumó lentamente —mucho más lentamente de lo que piensan quienes creen que la historia de Europa es reducible a la historia de sus revoluciones— y al mismo tiempo adaptó sus recursos y su carácter a las nuevas oportunidades, cosa que ya había comenzado a hacer antes de 1789. (En realidad, el golpe definitivo a los núcleos reaccionarios de la aristocracia europea no se produjo hasta que el ejército soviético ocupó Prusia.) A medida que los viejos enemigos de las clases medias se debilitaron o se casaron con sus hijas, la nueva burguesía logró una creciente influencia en el aparto estatal, a la par que se enfrentó con una creciente amenaza de un nuevo enemigo, el proletariado urbano en ascenso. Al menos hasta la Primera Guerra Mundial, la burguesía se hizo cada vez más fuerte económica y políticamente. Y aun después, a medida que la industrialización brindó una base creciente para el consumismo, la amenaza de la clase obrera disminuyó en Europa Central y Occidental, y los partidos comunistas se convirtieron con el tiempo en socialdemócratas esencialmente parlamentarios. Con esta consolidación de la dominación burguesa en Europa Central y Occidental, se redujo la necesidad burguesa de ideologías legitimadoras y la nueva sociedad tecnológica hizo valer sus méritos. Así, la época de la ideología y de la política ideológica comenzó a circunscribirse o enquistarse dentro de una tecnocracia circundante.

Hubo, pues, cierta racionalidad en la profecía del «fin de la ideología». Cierta estructura de ideología *estaba* llegando a su fin, pero no la ideología misma. Desde un punto de vista histórico, esto no puede ser de otro modo, y quienes rechazan totalmente la tesis del fin de la ideología deben tomar la precaución de no colocarse en la infortunada posición de sustentar una concepción de la ideología que la considere como una entidad inmortal, por encima y fuera de la historia.

2

Una manera de captar la situación actual de la ideología es enfocarla en términos del problema de la teoría y la praxis. Como hemos visto, la unidad de teoría y praxis, impuesta por la gramática de la

ideología, se basó originalmente en el carácter del ideólogo como «intelectual sin ataduras», como empresario intelectual que abordaba problemas de su propia elección y tomaba iniciativas en la formulación de políticas públicas y de las metas sociales que debían ser perseguidas. El ideólogo se caracterizó por una genuina dedicación *personal* a los problemas sociales a los que optaba por dirigir su atención.

En la época naciente del tecnócrata y de la tecnología se produce una ruptura de esta unidad de teoría y práctica, ruptura que, al menos hasta mediados del decenio de 1960, se expresó en la definición del papel del «profesional», definición que en lo esencial no ha sido puesta en tela de juicio. Al decir que la nueva era tecnológica produjo una escisión entre teoría y práctica, no quiero significar que la tecnología esté desprovista de praxis y sólo se ocupe de la teoría. En todo caso es verdad lo opuesto, ya que la tecnología *per se* es primariamente una praxis. En la concepción que tiene de sí misma, la «tecnología» se presenta como una praxis universal útil para todo fin, como una práctica adecuada a la persecución de cualquier objetivo y disponible para todos y todo grupo, sea cual fuere su objetivo. Entre esta utilidad universal para todo fin y las necesidades universales de públicos diversos hay, desde luego, una mediación importante: el pago por los servicios prestados. Lo que integra las necesidades societales polimorfas universales con la tecnología, presumiblemente universal, polimorfa y capaz de satisfacer las necesidades, es el mediador para todo fin: el dinero. En otras palabras, la escisión entre teoría y práctica ahora adopta la forma específica de lo «sofístico», concebido aquí analíticamente como la oferta de los propios talentos o habilidades a cambio de dinero.

La escisión entre teoría y praxis, pues, es doble: primero, el nuevo técnico no tiene interés en el uso de sus habilidades de un modo limitado, ni está obligado a ello; en principio, está dispuesto a considerar cualquier oferta, y se considera libre de aceptar una oferta independientemente de los fines sociales que se dé a su capacidad, quizá sobre la base exclusiva de su ventaja pecuniaria, con tal de que no sea expresamente ilegal. Esta separación de la teoría y la práctica es también en cierto sentido una escisión *dentro* del técnico mismo: su rechazo de la responsabilidad por los fines a cuyo logro se ponen sus habilidades. Esta escisión adopta una segunda forma: supone la asignación del derecho de especificar fines a quienes pagan por las habilidades del técnico. Ahora hay dos grupos: los técnicos que suministran los medios instrumentales, y los contratistas que formulan, especifican y controlan los fines a cuyo servicio serán puestos tales instrumentos.

Precisamente, esta definición socialmente apoyada del papel del tecnócrata es la que ha permitido a la clase hegemónica controlar las habilidades tecnológicas sin tener que aislarlas políticamente o negarlas legalmente a otros. Es esencialmente esta definición del papel del técnico la que ahora permite a las clases dominantes controlar la mayor parte del tiempo y las habilidades de los tecnócratas. Cuando los intelectuales están dispuestos a vender sus servicios y permitir a otros que especifiquen los fines a los que deben servir sus habilidades, se convierten en técnicos y tecnócratas controlables; parte de la intelectualidad antaño alienada y sin ataduras se convierte ahora en un apéndice integrado que contribuye a la reproducción y el mantenimiento del *statu quo*.

Puesto que la «ideología» surgió de una intelectualidad sin ataduras que formulaba sus propias metas, la aparición de los tecnócratas que trabajan para lograr los fines de otros traza, en verdad, una línea demarcatoria alrededor de la ideología clásica; éste fue un importante cambio de fase en la historia de la ideología. (Más adelante indico que también esta fase está llegando a su fin, aunque éste es un proyecto para un estudio separado.) Permítaseme aclarar que esta nueva fase no estuvo necesariamente limitada o fue concerniente sólo a mecanismos específicamente económicos o de mercado. El ideólogo de partido, por ejemplo, que abandona la política partidista a los funcionarios del partido y que se limita a legitimar políticas formuladas por otros —mostrando que son compatibles con lo que Marx «realmente» quiso decir— se ha convertido en un técnico especializado en la manipulación de símbolos bajo la dirección de los superiores del partido. No es muy diferente del investigador de mercado que busca la manera de comercializar cigarrillos carcinogénicos mostrando que son compatibles con «la buena vida». Ni los técnicos del partido ni los investigadores de mercados son ya una intelectualidad sin ataduras dedicada conscientemente a recomendar sólo lo que cree. A sus respectivas maneras, un poco diferentes, ambos son ahora especies de intelectuales corporativos, «hombres de las empresas».

A medida que la intelectualidad sin ataduras va desapareciendo, los ideólogos son suplantados por técnicos, burócratas o tecnócratas, que trabajan para alcanzar fines especificados por otros. Es este cambio el que forma parte del núcleo racional de la profecía sobre el «fin de la ideología». Pero ¿cómo queda la tesis del fin de la ideología, reivindicada, refutada o qué? No hay una respuesta seria posible sin comprender claramente cuál era en el fondo la naturaleza de las objeciones a esta tesis. Esencialmente, la objeción a esta tesis expresaba la oposición a todo supuesto de que tecnología o la ciencia, y especialmente la ciencia *social,* son socialmente neutras, imparciales o «libres de valores». Lo que rechazaban quienes se oponían a la tesis del fin de la ideología era la idea de que los tecnólogos están «por encima de la lucha social» y se hallan verdaderamente a disposición de todos con celo imparcial.

La idea de la imparcialidad y autonomía de la tecnología era puesta en duda por buenas razones. En efecto, ¿qué significa la imparcialidad de la tecnología si, por el mecanismo del mercado, está más sistemáticamente disponible para los ricos y sus fines propios? Además, también se afirmaba, más definidamente por Max Scheler y la Escuela de Francfort, que la ciencia y la tecnología tienen valores extracientíficos intrínsecos.

Quienes rechazaban la tesis del fin de la ideología suponían que la «imparcialidad» era una elevada virtud que atrincheraba a quienes la proclamaban en una fuerte posición moral. Pero si tal imparcialidad se reducía al supuesto de que todas las metas deben ser tratadas como si fueran de igual valor, que un curso de acción pública no era más valioso que otro, entonces los nuevos tecnócratas se apoyan en la más vieja venalidad. ¿Por qué habría de pensarse que esta venalidad proporciona a alguien una fuerte posición moral? La consideración decisiva aquí es la *independencia,* no la imparcialidad, pues *tal* imparcialidad sólo es la más antigua de las sofisterías. Como sostenía Sócrates, la sofística es esencialmente la disposición a vender la propia «virtud» por dinero. Si tal sofística es imparcial, se trata de la imparcialidad de la prostituta. Vista la cuestión desde este ángulo, la tesis del fin de la ideología se basaba en la desaparición de los ideólogos *sin ataduras* que trabajaban por su propia iniciativa en lo que creían, y su reemplazo por técnicos que venden sus habilidades a quienes puedan pagar su precio. Así, el nuevo tecnólogo no es en modo alguno moralmente superior al viejo ideólogo. Su superioridad no es moral, ni siquiera política; sólo es una superioridad de eficiencia. Es un hombre que puede hacer cosas. Para considerar al nuevo tecnócrata como superior en algún aspecto al viejo ideólogo, debemos juzgarlo sólo sobre bases *técnicas,* y al hacerlo debemos preferir una vida anómica a una vida moral.

Al considerar las relaciones entre las clases hegemónicas y la intelectualidad, se necesita hacer un esfuerzo especial para no simplificar en demasía las fórmulas y exagerar las dicotomías, y hacer lo posible para ver esas relaciones en su verdadera complejidad. La clase hegemónica no es la seductora de la intelectualidad, ni, ciertamente, su juguete. Ni la intelectualidad es la encarnación *des*interesada de una idea histórica que gobierna a la sociedad. Si discernimos

la venalidad individualizada de la burguesía, no debemos hacernos ninguna ilusión con respecto a la sistemática cobardía de los académicos apolíticos y la obsesión de los tecnócratas, de una parte, y la susceptibilidad de la intelectualidad política, de la otra, al odio antiintelectual de sí misma, la histeria, el resentimiento y la rabia. Y debemos considerar a ambos estratos sociales como en evolución histórica —aunque con ritmos diferentes— y reconocer que ninguno de esos estratos tiene la inmortalidad garantizada. La tarea, pues, no es deplorar las limitaciones de una sociedad unidimensional, sino explorar una vena lukacsiana más rica: las oportunidades para el desarrollo social que brindan las contradicciones de la cultura contemporánea.

Hay poca duda, por cierto, de que la clase hegemónica sigue siendo una compradora alerta y efectiva de ideologías. Al mismo tiempo, es importante comprender que la influencia que puede ejercer sobre el desarrollo ideológico tiene sus límites. Un receptor fundamental de su influencia, que también establece ciertos *límites* a esta influencia, es la universidad moderna.

3

La universidad actual es la institución moderna más importante para la formación de ideólogos; es también la institución de la cual viven la mayoría de los ideólogos modernos. En verdad, la universidad actual es el mayor productor de tecnócratas e ideólogos, de ciencia y de ideología. Si bien las tendencias políticas de los ideólogos de formación universitaria son muy variadas, indudablemente la universidad moderna es también la sede más vasta para la producción y conservación de ideólogos *contrarios* al orden establecido; esto significa ideólogos anti-burgueses en los países occidentales e ideólogos anti-comunistas en el Este. (Las repetidas ondas de represión cultural, por ejemplo, del McCartismo en los Estados Unidos o de las «revoluciones culturales» de Mao en China, revelan que en ambos casos el blanco principal lo constituían las universidades o sus equivalentes.)

3.1

Las rebeliones estudiantiles que culminaron en la segunda mitad del decenio de 1960 en los Estados Unidos y los países de Europa

Occidental fueron, en parte, esfuerzos tendentes a transformar las universidades; muy específicamente, fueron intentos de modificar las estructuras formales, superiores, de poder de las universidades para «democratizarlas». Esto significa poner el aparato formal gobernante de la universidad en mayor correspondencia con la distribución real de *ideologías* en la infraestructura de las universidades. En los niveles sociales inferiores de la universidad, prevalecía más que en los niveles administrativos superiores un ideología liberal de izquierda. Exagerando la cuestión, las rebeliones universitarias de la década de 1960 pueden ser concebidas como análogas a las revoluciones burguesas contra la política del viejo régimen. Lo digo en el sentido específico de que la burguesía ya había captado y controlado la *infraestructura* de la sociedad del antiguo régimen antes de 1789. El objetivo de «su» revolución era obtener un control correspondiente sobre las instituciones *políticas* principales de la sociedad. De igual manera, la rebelión «estudiantil» trató de poner la política de arriba de las universidades en una correspondencia más estrecha con la distribución ideológica de la infraestructura. Y, podríamos agregar, la revuelta universitaria del decenio de 1960 no fue una rebelión «estudiantil» en mayor medida que la Revolución Francesa de 1789 fue una revolución «jacobina». Fue esencialmente una alianza rebelde entre el profesorado joven (y otros miembros) de la facultad y los estudiantes, alianza en la cual los estudiantes (cualquiera que fuese la idea que tuviesen de su papel) fueron la fuerza combativa directa; los estudiantes fueron los jacobinos de una alianza más amplia.

Sin embargo, esta rebelión tuvo otro objetivo concreto, de carácter económico, y que fue tan importante como el objetivo político. Este objetivo económico fue el de ganar *medios* de vida para los que eran ideológicamente afines a los rebeldes. Específicamente, trató de conquistar puestos vitalicios para ellos. Este objetivo tuvo dos funciones relacionadas entre sí. Primero, trató de consolidar la presencia liberal de izquierda en la universidad, reduciendo su vulnerabilidad al inevitable *revanchismo* de los enemigos ideológicos que ocupaban los altos cargos administrativos. Segundo, el intento de lograr un mayor número de cargos vitalicios dentro de la universidad apuntó, en efecto, a dar una base de independencia *económica* a quienes llevaban el esfuerzo político de izquierda de transformar *al conjunto* de la sociedad, no solamente a la universidad, y que deseaban asegurarse la universidad como punto de apoyo para llevar la sociedad hacia la izquierda. Por sobre todo, y muy claramente, la revuelta universitaria fue un medio para operar una reconstrucción social más vasta.

Permítaseme trazar un paralelismo político. Los políticos de *dedicación* exclusiva son el centro de poder de *toda* la política moderna. No puede haber ningún movimiento político serio que tenga alguna continuidad sin un número sustancial de dirigentes de dedicación exclusiva. Pero los dirigentes de dedicación exclusiva deben tener un sustento económico, de otro modo no tendrían tiempo libre para la política. El problema, pues, es la *economía* de la política y, en especial, la economía particularmente difícil de una política de *izquierda*. Porque no puede esperar ser financiada por los enemigos que están en el mismo orden establecido que pretende derrocar. En efecto, los cargos universitarios vitalicios fueron buscados como base para financiar los esfuerzos políticos de los ideólogos liberales de izquierda que deseaban dedicarse a la tranformación y reconstrucción del conjunto de la sociedad.

Si en el decenio de 1960 la izquierda doctrinaria de la universidad denunció comúnmente a la universidad como el instrumento de la estructura de poder convencional, en la práctica, no obstante, procedió con la genuina esperanza de alcanzar sus objetivos políticos y económicos. Si bien algunas personas de la izquierda sostenían que emprendían la lucha ante todo para «educar» a otros sobre la verdadera naturaleza de la universidad, sin embargo, mucho de los que participaron en el movimiento parecían creer que podían realmente aumentar su influencia sobre la estructura de la universidad. Y, en verdad, lo lograron. Se logró cierto éxito en la «democratización» de la estructura administrativa universitaria, o al menos en incrementar la democracia en ella, aunque no consiguiera arrancar el poder de las manos de quienes lo habían monopolizado durante largo tiempo. También se logró un modesto éxito en la conquista de cargos vitalicios para ideólogos comprometidos en movimientos políticos. Esto no concuerda con las quejas públicamente expresadas del movimiento, que naturalmente se concentran en las universidades donde hubo (sin duda) una sangría de los ideológicamente desviados. No obstante, en todas partes el movimiento logró modificar actitudes y colocar un nuevo personal. Si bien el movimiento no realizó sus más altas esperanzas, tampoco fracasó totalmente. Marchó hacia adelante. Más aún, quizá los académicos del movimiento que conquistaron algún cargo fijo superaron en número a los que fueron eliminados. Dicho sea de paso, es curioso que el movimiento prefiriera considerarse como habiendo sido brutalmente martirizado y derrotado, en lugar de reconocer que tuvo un éxito modesto y en pequeña escala. Para tener una idea de esta dinámica, remitimos al lector a la discusión de lo trágico y lo utópico.

3.2

El error político fundamental que cometió el movimiento fue subestimar su *propia* fuerza y potencialidades dentro de la universidad, así como la relativa disposición de ésta a satisfacer sus demandas. En parte, el problema fue que la izquierda sucumbió a su propia ideología. La creencia de que no podía esperar apoyo de quienes denunciaba y humillaba fieramente —y sin duda, tenía razón en esta expectación— generó una profecía que contribuyó a su propio cumplimiento. Haciendo caso omiso del mantenimiento de sus alianzas, a menudo desencadenó una campaña indiscriminada contra la universidad y dentro de ella, lo cual hizo que muchos sabios apolíticos y no comprometidos, *Luftmenschen* normalmente interesados sólo en su saber enfrascado en enigmas, perdieran su neutralidad y pudieran ser movilizados contra ella.

Así, la campaña de la izquierda tuvo menos éxito del que habría podido tener sencillamente porque se hizo más enemigos de lo necesario. Fracasó, principalmente, porque se basó en un diagnóstico esencialmente erróneo de la universidad que exageraba su complicidad como aliada del orden establecido y, por tanto, subestimó su autonomía relativa. También fracasó porque se contentó con los placeres a corto plazo de las «baratijas», en lugar de concentrar su atención en los factores estructurales esenciales, ampliando la base económica dentro de la universidad para una crítica radical y una transformación política de la sociedad, una base universitaria que podría fortalecer la capacidad del movimiento para contribuir a la transformación a largo plazo de la conciencia nacional, y sirviendo como *centro* para movilizar a la comunidad externa.

Sin embargo, la misma rebelión universitaria del decenio de 1960 puso perfectamente en claro que las clases hegemónicas no controlan la universidad del modo en que los doctrinarios dogmáticos que figuraban entre los rebeldes habían sostenido. La capacidad de las clases hegemónicas para comunicar e imponer sus exigencias ideológicas y hallar proveedores de ellas es limitada: por el alejamiento apolítico del mundo de muchos académicos especializados; por la ideología, prevaleciente en la universidad, de la autonomía intelectual; por el grado de separación ecológica y cultural entre la universidad y el conjunto de la comunidad; por la «irrelevancia» misma de lo académico, de lo cual más se quejaba la izquierda; y por una modesta pero palpable tradición de autogobierno y autonomía. En cierta medida, la concesión de la «autonomía» a la universidad moderna y la apertura de la universidad a mayor número de estudiantes fueron modos mediante los cuales la nación-Estado pudo contrarrestar la

influencia de la Iglesia, ejercer influencia directa sobre las masas y asegurarse la lealtad de las élites y la habilidad de los cuadros técnicos que requiere la burocracia estatal. Así, la universidad y su cuerpo de profesores fueron agentes fundamentales en la culminación de la separación de la Iglesia y el Estado. La «autonomía» de la universidad y sus facultades fue, en efecto, el precio que éstas exigieron al Estado por aliarse con él en la *Kulturkampf* contra la Iglesia. La autonomía universitaria, pues, nunca fue una autonomía del Estado mismo.

El papel de la universidad como incubadora de ideologías en un comienzo fue permitido, si no patrocinado, por el Estado mismo en su intento de formular una definición sistemáticamente secular de sus propios poderes y prerrogativas, permitiéndole competir con la autoridad clerical y las concepciones eclesiásticas. La universidad se convirtió en la fuente de expertos y recursos culturales del Estado, de ideologías no menos que de tecnologías, en los que se basó el poder creciente del Estado.

En parte, el período *posterior* a la Ilustración fue precisamente una época de ideologías porque hubo por entonces un gran desarrollo, bajo los auspicios del Estado, de las universidades, los colegios y otras escuelas que brindaron medios de vida y carrera a los nuevos ideólogos seculares. Pero aunque esta autonomía de la universidad tuvo como base condiciones históricas y el apoyo del Estado, se conquistó una verdadera autonomía (aunque limitada) dentro de la cual se cultivó el sistema moderno de las ciencias, y por la cual se secularizó progresivamente la conciencia de las élites modernas.

El desarrollo de la universidad como centro de secularismo coincidió con las necesidades de la clase económica hegemónica de disponer de personas con las habilidades vocacionales y profesionales deseadas. Pero al mismo tiempo, el mundo exterior a la universidad, inclusive las clases hegemónicas y el Estado mismo, perdieron influencia directa sobre la conciencia secularizada promovida por las facultades, colegios y departamentos «aislados» —en las humanidades y las ciencias sociales— cuyo producto no era tan exitosamente comercializable en el conjunto de la sociedad como los de las escuelas profesionales y técnicas. Son sobre todo esas partes «aisladas» e «inútiles» de la universidad las que tienden a apoyar a las ideologías desviadas y rebeldes, y a producirlas. Estos sectores a veces pueden experimentar su autonomía como un rechazo y una alienación aislante; no doblegados por la tentación —en verdad, no tentados, si no inmunes a la tentación— pudieron aferrarse a viejos valores humanísticos desde cuya perspectiva podían rechazar a los

técnicos exitosos como arribistas estrechos, serviles, venales e hipócritas. Purificados por la indiferencia social, pudieron convertirse en una élite moral.

3.3

El desarrollo de la universidad moderna, pues, ha sido más bien contradictorio. Por un lado, produce un número creciente de técnicos para cargos burocráticos, gente sin aptitud ni inclinación por el discurso ideológico, gente que cree que los problemas de la sociedad pueden ser resueltos y lo serán con el tiempo mediante estimaciones no ideológicas, sino tecnológicas, y soluciones científicas. Por otro lado, sin embargo, las universidades también han producido un *número* sustancial, y quizá creciente, de intelectuales muy interesados en la producción y el consumo de ideologías. A medida que se expandió la educación *técnica* y científica, la clase media *educada* sufrió una especie de fisión binaria entre las intelectualidades técnica y humanística. Esta última tiene una masa «fisionable» creciente de ideólogos, aunque decline en influencia relativa dentro de la proliferación de colegios técnicos en la universidad, con lo cual se hace aún más vulnerable a la alienación.

4

Por consiguiente, no se expresa de modo totalmente correcto lo ocurrido en las universidades si se habla de la destrucción del «espacio público» a causa del crecimiento de una tecnocracia enemiga del discurso político público. Lo que ocurre con la política es algo diferente y más variado. De una parte, es el continuo crecimiento de un género de nuevo «helenismo» psicodélico, de nuevo ocultismo, del surgimiento de estratos que rehúyen las responsabilidades sociales y que se interesan por la expansión de la conciencia, que están también en el negocio de comprar y vender, consumir y experimentar una cambiante variedad de drogas, música, alimentos macrobióticos, televisión, vestimenta, viajes, nuevas religiones, experimentos de formación de comunidades y la reorganización de roles sexuales. Es una tarea exigente (en verdad, agotadora). Deja a sus adherentes escaso o ningún tiempo para la común política de combate. Este aparente apoliticismo tiene poco o nada que ver con el florecimiento de la

tecnología moderna y la apropiación por los tecnólogos de prerrogativas ciudadanas.

Lo que puede discernirse es, en parte, el estrechamiento de la esfera pública, en razón del crecimiento de una tecnocracia que es enemiga del discurso político de masas, y de la *transferencia* de este espacio público, su *desplazamiento,* del conjunto de la comunidad al espacio público menor y más limitado de la universidad. Lo que ha estado ocurriendo en forma creciente es el cierre de la *comunidad* como campo del discurso político y como sede auténtica de la esfera pública. Así, la política y la participación política están frenadas a causa de la presión de la tecnocracia y de la ininteligibilidad pública de sus procedimientos. Este cierre del conjunto de la comunidad a la política, sin embargo, también obedece a que la creciente apatía pública por la política convencional recibió una valoración positiva por las culturas psicodélicas. A diferencia de la forma más convencional de apatía política, el renunciante psicodélico a las responsabilidades sociales no abandonó con renuncia la política, sino que *marchó alegremente* a algo mejor, a un lejano mundo mejor... En este sentido, pues, la mengua del espacio público en el conjunto de la comunidad es en parte una peregrinación y, por ende, sólo en parte es una retirada.

La transformación de la política moderna tiene sus raíces en una migración histórica en marcha de la esfera pública desde el conjunto de la comunidad a la universidad, y el resultado de esta transformación dependerá de las fuerzas demográficas que se movilicen. En otras palabras, si los que integran los colegios y universidades continúan aumentando en número, como ocurre en los Estados Unidos, más rápidamente que los sectores no universitarios de la población, entonces, este grupo universitario, con sus habilidades técnicas y su apertura al entusiasmo ideológico, puede convertirse en una fuerza política muy poderosa y, en verdad, de nuevo tipo.

Esta transformación también se halla estrechamente vinculada con el problema de si la educación avanzada en los colegios o universidades podrá seguir incluyendo a las masas y si será libre, económica e intelectualmente. A este respecto, la política del gobierno del Estado de California a fines del decenio de 1960 y principios de 1970 es instructiva, si no alentadora. Allí el quid de la cuestión fue que las clases dominantes y el orden establecido comprendieron claramente que el sistema de la Universidad de California amenazaba con convertirse en un centro político autónomo y poderoso. Su respuesta fue incrementar la presión política contra las facultades y los estudiantes desviados y efectuar reducciones presupuestarias, hacer morir de hambre a la universidad.

En un plano más vasto, el gobierno de Nixon trató de manera similar, mediante reducciones en el presupuesto, de crear una recesión *manejada* en el sistema universitario norteamericano en su conjunto. La meta era reafirmar el control del orden establecido, aplastar a los rebeldes y advertir a los administradores de las universidades que deberían enfrentarse con la ruina financiera si no «ponían su casa en orden». La actual pugna por el control de los servicios educacionales es radicalmente nueva y está cargada de consecuencias. Los colegios y universidades ya no son, como eran antaño, esferas meramente periféricas de movilización política o de adorno ideológico incidental. Pueden convertirse en un terreno de la esfera pública y en el principal punto de reunión de un nuevo poder político.

Lo que afirmo, pues, es que el crecimiento de la tecnocracia no supone el «fin» de la ideología, el fin de la política, o el fin del discurso racional en la esfera pública. Esta siempre fue, a fin de cuentas, la esfera en la cual pequeñas élites trataron de movilizar y manipular a las masas mediante ideologías, aunque fue también una esfera en la cual algunos (habitualmente élites limitadas) fomentaron el discurso racional y participaron en él. La ideología subsiste, no está en modo alguno «muerta». Pero al mismo tiempo ya no predomina en la conciencia política moderna. El ideólogo se ve obligado cada vez más a retirarse ante la presión del tecnócrata. Parece probable a la larga que esta retirada concentre el discurso político ideológicamente racional en una esfera política centrada en la universidad. Pero tal concentración también corre el riesgo de caer en el aislamiento.

En efecto, si no tiene lazos con el conjunto de la comunidad, con estratos asociados a la cultura técnica moderna y con la industria de la conciencia, la conciencia política de las universidades puede hacerse elitista y ritualista. Presagia la evolución de la esfera pública mayor en direcciones plebiscitarias. Significa que el discurso político tendrá cada vez más el carácter de una consulta, más que de la adopción de decisiones, y de la ratificación ritualizada de glosas bien cemercializadas de las propuestas del tecnócrata.

No puede haber ninguna política moderna efectiva si no se hallan maneras de tender un puente entre el discurso de los técnicos y el de los ideólogos. La universidad, con sus instituciones auxiliares, probablemente es el mejor sitio para vincular a estos diferentes estratos y modos de discurso. El problema, por supuesto, es la estructura de la hegemonía de este discurso. El peligro de tal discurso es que puede sencillamente convertirse en el mecanismo por el cual los tecnócratas neutralicen a los ideólogos o prevalezcan sobre ellos; esto, a su vez, depende en gran medida del poder relativo de las fa-

cultades técnicas y profesionales frente a las otras, dentro de la universidad como un todo. Es evidente, pues, que las cuestiones que antaño eran de «mera» política universitaria, cuestiones que presumiblemente sólo preocupaban a los hombres estrechos y anticuados, pueden llegar a adquirir un aspecto radicalmente distinto como nuevo ámbito de una lucha que afecta a toda la sociedad.

Segunda parte

LA IDEOLOGIA Y EL ORDEN MODERNO

Capítulo 9
LA IDEOLOGIA Y EL ORDEN BURGUES

La «doble revolución» con que se inició la era moderna —la Revolución Industrial y la Revolución Francesa, cada una de las cuales fue sin duda una revolución a su manera— fue acompañada por una tercera revolución de la que hemos hablado en secciones anteriores. Hemos hablado extensamente de ella, en parte, porque fue de algún modo una revolución invisible, una explosión simbólica cuyo pleno impacto sólo ahora se está comenzando a percibir y sentir, como la luz emitida hace largo tiempo por una estrella distante sólo ahora es visible para el astrónomo. En parte fue «invisible» porque quedó oscurecida por las otras dos revoluciones que eran por entonces más espectacularmente visibles, con su violento trastocamiento de las instituciones europeas y de la vida cotidiana. La revolución en las comunicaciones fue también invisible porque constituyó, en parte, el medio por el cual fueron seguidas y vistas las otras revoluciones. Como los ojos con que observamos los sucesos que nos rodean, lo que atrajo la atención fueron los sucesos observados, no los ojos que los observaban. Así, la revolución en las comunicaciones no sólo fue la revolución vista-pero-no-observada, sino que fue también la revolución *en la visión* que llevó tiempo llegar a ver.

Hubo unos pocos que vieron su alcance casi inmediatamente y, cosa interesante, entre ellos se contaban los jóvenes Marx y Engels, quienes en el *Manifiesto comunista*[1] y en otras partes hablaron de

[1] Por ejemplo: «La industria moderna ha creado el mercado mundial, para el cual el descubrimiento de América preparó el camino. Este mercado ha dado

la revolución en las comunicaciones a la par que de la revolución burguesa en la producción; pero fue a esta última a la que dedicaron sus vidas intelectuales. Vieron la revolución en las comunicaciones, la observaron; pero dirigieron su atención a otro lado.

Habiendo atendido en capítulos anteriores a la subterránea conexión entre la revolución en las comunicaciones y el surgimiento de la ideología, quiero volver ahora al vínculo más manifiesto, a la relación entre el orden burgués y la ideología. Este vínculo es familiar, trillado y, en verdad, gastado, precisamente porque Marx y Engels hablaron de él extensamente y, en cierto modo, lo «descubrieron». Considerando el vigor y la originalidad de su descubrimiento, y la posterior vulgarización de él, es difícil hablar del vínculo entre la ideología y el orden burgués sin verse obligado a hacer una exégesis de sus tesis sobre la materia y sin tomar una posición frente a esas tesis, a favor o en contra. En mi opinión, tal discurso de análisis es hoy relativamente infructuoso.

Para mí, la teoría de la ideología de Marx y Engels, o mi interpretación de ella, asume importancia cuando y en la medida en que es asimilada a nuestra propia perspectiva analítica, y nos ayuda a continuar con nuestra labor. Su importancia aquí reside en su capacidad para realizar *esto,* y no como centro de lucha teórica o polémica sectaria. El lector perspicaz observará que las líneas siguientes son a menudo (no siempre) compatibles con la teoría marxista de la ideología, y que lo importante en la relación de nuestra posición con la suya no son los puntos de convergencia o divergencia, sino más bien mi esfuerzo por clarificar, explorar y brindar un *fundamento* articulado y nuevo a ciertos aspectos de su teoría de la ideología.

El lector perspicaz observará también que mi interpretación del marxismo está muy influida por preferencias hegelianas, por el punto de vista de un marxismo «crítico», más que de un marxismo «científico», y en especial por el joven Lukács.

1

Eric Hobsbawm nos dice que el término «ideología» apareció en los sesenta años que van de 1789 a 1848, junto con una serie de

enorme impulso al comercio, la navegación, las comunicaciones terrestres... La burguesía, mediante las rápidas mejoras de todos los instrumentos de producción, mediante los inmensos progresos en los medios de comunicación, arrastra a la civilización a todas las naciones, aun a las más bárbaras.» *Manifiesto comunista,* traducción inglesa autorizada editada por Engels, trad. de Samuel Moore, Charles H. Kerr, Chicago, 1888, pp. 14, 17.

otros nuevos términos: periodismo, huelga, pauperismo, capitalismo, industria, clase obrera, etc. La «ideología», pues, aparece poco después de la Revolución Francesa, inconfundiblemente nacida de la transición a partir del antiguo régimen y en las primeras agitaciones del nuevo orden burgués. Se halla vinculada de modo tan importante con las nuevas ciencias y su acelerado prestigio como con la nueva política de la movilización de masas. En verdad, «científico», «estadística», «ingeniero» y «sociología» se contaron entre las nuevas palabras con que la conciencia moderna comenzó a pensar.

El primer gran ensamble de ideologías en Europa fue modelado por su presencia en las sociedades de transición, sólo recientemente revolucionadas o a punto de serlo. En estas sociedades había grupos que tenían una profunda conciencia de la necesidad de cambiar y de llevar adelante el cambio hasta un nuevo plano estable; y había otros que tenían el propósito de restaurar la sociedad en lo que había sido y crear nuevas fuerzas sociales para impedir que los cambios no deseados siguieran adelante. Se trate del «liberalismo», el «socialismo», el «nacionalismo» o el «paternalismo monárquico», todos fueron ideologías relativamente nuevas y ninguna esperaba realizar sus fines por la política de las camarillas. La Ilustración se convirtió en la época de la ideología cuando la movilización de masas en apoyo de proyectos públicos fue emprendida mediante la retórica del discurso racional. Pero si la ideología apunta hacia proyectos políticos, también se basó en la transformación económica, no menos que en la revolución en las comunicaciones que la acompañó.

No hay absolutamente ningún modo de avanzar en el análisis de la ideología ni puede haber comprensión seria de ella en el mundo moderno que no se base en los apuros históricos de la nueva sociedad burguesa, en la revolución burguesa y, desde luego, en la propiedad burguesa. Toda discusión histórica de la ideología que eluda esto y no relacione la ideología con los problemas de la nueva sociedad, toda discusión de la ideología que considere esto como una simplista vulgaridad, descubrirá que ha logrado la complejidad al precio de la impotencia. Quienes deseen hablar de «ideología» deben también hablar de «propiedad».

1.1

Pero es mejor agregar de inmediato que quienes piensan en la propiedad —especialmente la propiedad «privada»— como una cuestión de estrecho *egoísmo* son presa de un profundo error, que no sólo es teóricamente descaminado, sino que también puede engendrar

catástrofes políticas prácticas. El hambre que un hombre no puede soportar, a la que no puede sobrevivir, no es la suya, sino la de su hijo. El hambre que es acicate de la revolución no es solamente una cuestión de estómago. Los hombres mendigarán y matarán, robarán y se rebelarán, cuando el mundo social en que viven les impida proteger y alimentar a las personas que aman y con las que están ligados por el deber y el afecto.

El poder de los intereses de la propiedad, como estímulo o como freno de la revolución, no puede ser entendido sencillamente como expresión de una venalidad estrechamente individualista o como un fin que se persigue por motivos egoístas. Paradójicamente, hay un componente profundamente altruista en la propiedad, pues los intereses de propiedad de la burguesía —como del campesinado y otros estratos— han estado siempre entrelazados con su sistema familiar. La preocupación de la clase media por extender o defender su propiedad fue siempre motivada, en parte importante, por la viabilidad de la familia de clase media, por las obligaciones que siente el burgués hacia ella y por su deseo de usar la propiedad para proteger y favorecer a «su» familia. En resumen, el burgués actuó como el miembro principal de un grupo familiar, ante el que se sintió responsable y por el cual podía ser obligado a rendir cuentas. El poder de la propiedad de movilizar las más profundas motivaciones y angustias se relaciona con el hecho de que el rol económico y el familiar se fundieron; la amenaza a la propiedad engendra pánico, no sólo porque amenaza a las comodidades; sino porque frustra el adecuado cumplimiento de las obligaciones familiares, los roles familiares y la realización de los «yoes» que se fundan en estos.

Imaginemos una clase media formada solamente por hombres y mujeres que no tuviesen ni quisiesen tener familia e hijos propios. Como se ha afirmado desde Platón y recientemente ha reiterado John Rawls, tal clase estaría en mejores condiciones de hacer justicia a otros precisamente porque tiene menos interés en acumular una propiedad privada heredable. Para ella, la propiedad sería una consideración de menos importancia al adoptar decisiones políticas. Sería una clase cuya defensa de los intereses de propiedad sería más moderada y, por otro lado, sería menos renuente a adoptar políticas contra la propiedad. En síntesis, la influencia de la propiedad sobre las decisiones políticas obedece en grado importante (no exclusivamente) a su inserción en el sistema familiar.

De manera correspondiente, los pobres urbanos con escasa o ninguna propiedad y que (en parte como consecuencia de ello) pueden también carecer de estructuras familiares estables tienen, a su vez,

menos motivos para adquirir tal propiedad transmisible y, ciertamente, menos razones para proteger la propiedad de otros. Las actitudes políticas de los pobres no apuntan a la protección (o aun la adquisición) de propiedad heredable, sino que más bien conciernen a los bienes consumibles. Esta fue, por ejemplo, la política económica fundamental de los *sans-cullottes* de la Revolución Francesa; trataba de brindar alivio y de limitar los precios. No está fuera de lugar señalar aquí que el pauperismo urbano está vinculado, en los comienzos de la sociedad burguesa como en el presente, con el deterioro del sistema familiar del pobre, al igual que el trabajo femenino o infantil, la migración individual a las ciudades, las viviendas miserables y la vida ambulante.

1.2

El lento deterioro (o destrucción revolucionaria) del orden corporativo del antiguo régimen durante el surgimiento de la burguesía nunca supuso la radical atomización de la sociedad que algunos críticos han imaginado; pues al menos la familia de clase media siguió siendo un grupo viable. El sistema social en deterioro al principio volvió a estructuras sociales más simples, la unidad familiar, que se convirtió en el núcleo alrededor del cual pudieron desarrollarse nuevas estructuras sociales más complejas. En otras palabras, las unidades familiares se convirtieron en los centros organizadores de las empresas comerciales e industriales. Brindaron estabilidad en la sociedad burguesa a causa de la continuidad intergeneracional de la familia y su herencia de la propiedad.

Estas consolidaciones de una estructura social efectiva —la fusión de la familia y la empresa— fueron entonces definidas esencialmente como esferas *privadas* y se creyó que eran legítimamente tales. El problema central de la nueva sociedad, pues, fue su esfera *pública* y especialmente sus instituciones políticas; se dio por sentada la viabilidad de su esfera privada, al menos entre la burguesía naciente. Los problemas políticos se centraron en los tipos de estructuras sociales que podían proporcionar continuidad y estabilidad en una esfera pública donde ya no se aceptaban los privilegios familiares transmisibles, pues el Estado ya no era definido como la propiedad privada de una dinastía.

Mientras que la economía burguesa podía ser reorganizada alrededor de una vieja estructura establecida como la familia, las estructuras sociales organizadoras de la política pública debieron ser crea-

das, inventadas y discutidas. Porque no existía nada en la esfera pública comparable con las familias mediante la cual pudiera a lo largo del tiempo transmitirse, legitimarse, aplicarse y mantenerse la autoridad. La única excepción era la burocracia estatal, la cual, *definida* como un instrumento puramente técnico presumiblemente por encima de los intereses privados en pugna. se transformó en el vehículo decisivo de la continuidad en la esfera *pública.*

Se definió entonces la crisis del orden burgués como residiendo en la esfera pública, no la privada. El foco del interés político se concentró al principio en el desarrollo de nuevas instituciones públicas, para lo cual una respuesta fue una cantidad de creaciones constitucionales, en la elaboración de la relación entre el Estado y la persona y en la separación de la economía con respecto al Estado.

2

La «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano» de la Revolución Francesa resume tal esfuerzo tendente a crear nuevas instituciones públicas. En efecto, la «Declaración de los Derechos del Hombre» fue una carta modelo de sociedad burguesa, y un examen más detenido de ella puede permitirnos discernir los dilemas generadores de ideologías de esa sociedad. Tales declaraciones fueron planes sociales para la organización de la esfera pública. Estos planes encarnan las imágenes o esquemas de un orden social apropiado compartidos por los hombres que formularon el plan y se comprometieron con él haciendo de su adhesión, al plan y unos a otros) un acto *público.* Por ello adoptó la forma de una «declaración».

Junto a la declaración se expuso también una explicación de la conducta de los protagonistas hacia el antiguo régimen y de sus expectativas con respecto al nuevo régimen. De este modo, la Declaración contenía una descripción del modo en que los planificadores pensaban que *debía* organizarse el nuevo mundo, así como del modo en que pensaban que *había estado* organizado. Fue al mismo tiempo una teoría política y un código de moral cívica, un conjunto de informes y de órdenes. Este esbozo del mundo social proyectado, sin embargo, no fue sólo una proyección intelectual, sino también un producto político. Como tal, no fue una expresión de lo que un «planificador» deseaba, sino más bien de aquello en lo que podían estar de acuerdo los dirigentes y, además, de lo que esperaban que podría interesar a un público más vasto. Por ello, el plan fue también una retórica que pretendía ser públicamente persuasiva.

2.1

La Declaración comenzaba informando que los infortunios públicos derivan de una preterición de los derechos del hombre. Así, se presentó la revolución burguesa como carente de una coloración particularista o meramente local; fue presentada como un caso especial de lo que sucede cuando aparece una situación más general; de este modo, los revolucionarios se identificaron con el conjunto de la humanidad, y no se asignaron a sí mismos ni a su tiempo ningún privilegio especial o carácter único.

Al atribuir la revolución a la violación de los derechos humanos, los revolucionarios no hicieron ninguna mención de *intereses,* o al menos de sus intereses específicos. Los derechos violados fueron descritos como «naturales» y «sagrados», lo cual implicaba que los revolucionarios no estaban iniciando nada nuevo, que sólo protegían algo antiguo contra nuevas violaciones. Concebidos como naturales y sagrados, los derechos son, pues, normativos y existenciales. La Declaración no sólo afirmaba que eran buenos, sino también que eran reales y existentes; así se fusionaban la ética y la teoría, las órdenes y los informes. Suponía una especie de derecho natural concebido como sometido al gobierno de un «Ser Supremo», cuyos intérpretes seculares eran las personas comunes, no los sacerdotes.

En lo que concierne a esos derechos, los hombres nacen libres e iguales, y lo siguen siendo. Las diferenciaciones entre los hombres «sólo pueden basarse en la utilidad común». La utilidad, no la riqueza o el linaje, legitimaba la diferenciación social y, especialmente, los rangos sociales. En otras palabras, era presumiblemente la *utilidad* de los hombres para el bien público lo que justificaba las distinciones y desigualdades sociales, no su carácter tradicional o sus orígenes imputados.

Aquí, pues, el derecho divino de los reyes cedió ante la *utilidad* pública como patrón de la legitimidad; se sostenía que la autoridad reposaba en (o emanaba de) la nación, con lo cual fue secularizada y despojada de su mística. Además, todos los derechos y costumbres no autorizados expresamente se volvieron ahora de dudosa legitimidad y pasibles de crítica, por tradicionales que fuesen; análogamente, derechos y títulos podían ser totalmente legítimos aunque fuesen nuevos o sólo se los hubiese adoptado recientemente. Con esto, el tradicionalismo, que implica el derecho de los viejos a subyugar a los jóvenes, o el derecho de las generaciones anteriores a someter a sus sucesores, fue declarado nulo y vacío.

La sociedad concebida de este modo fue una sociedad en la que se establecían ciertas esferas libres de la interferencia de la autoridad

pública. La constitución de la esfera pública y la de la esfera privada fueron simultáneas y complementarias. No se pensó que el Estado tiene la función de estimular activamente la realización de diversas virtudes o de brindar medios para dicha realización. La nueva sociedad protege la «libertad», que es concebida negativamente, como aquello que *no* es un deber exigido por la ley o *no* es perjudicial para otros. Estos son los únicos límites a la libertad: «No debe ponerse trabas a nada que no esté prohibido por la ley.» Además, los únicos límites legítimos a los derechos han de ser los promulgados *legalmente*. Así, puede establecerse cualquier límite legal que proteja los derechos de otros, y todo lo que no esté prohibido (por la ley) es permisible. Por ello, las restricciones que reposan en la costumbre o la tradición solamente son trabas dudosamente legítimas a la acción y pasibles de desafío y crítica. Toda costumbre, pues, es intrínsecamente modificable por la ley para la protección de los derechos humanos, y está sujeta a una evaluación racional de su utilidad.

Existe ahora una clara prueba operativa de la legitimidad de la *costumbre* (restrictiva): su correspondencia con la ley positiva y su convalidación por ésta. Sin embargo, no hay ninguna prueba igualmente definida para la legitimidad de la *ley misma*. La ley carece de legitimidad si no se la necesita para defender el interés colectivo, pero esta necesidad es difícil de discernir. La ley tampoco es legítima si no es universal, esto es, «la misma para todos»; pero en la medida en que lo es, puede legítimamente establecer cualquier penalidad o brindar cualquier servicio que redunde en interés del bien común. Por ello, a la par que afirma los derechos sagrados de los *individuos,* la Declaración también reserva y otorga al *Estado* enormes poderes discrecionales. Como si hubiese una preocupación por esto, la Declaración de Derechos también anuncia medidas protectoras muy específicas de la propiedad: «Siendo la propiedad un derecho sagrado e inviolable, nadie puede ser privado de ella como no sea por una obvia exigencia de necesidad pública, certificada por la ley, y a condición de otorgarse una justa compensación de antemano.» También se afirma el igual acceso a los cargos públicos, asignados sólo sobre la base de la competencia, así como la libertad de opinión, inclusive la opinión religiosa y su comunicación, y las cargas fiscales en proporción a la capacidad de pago.

En la Declaración de Derechos, pues, había implícita una imagen característica del hombre y una teoría distintiva de la sociedad que tenía más o menos el siguiente carácter: postulaba individuos considerados como esencialmente iguales, al menos en cuanto a su posesión de ciertos derechos sagrados y su relación con la autoridad pública constituida. Cualesquiera otras diferencias socioeconómicas que

pudieran tener, éstas no habían de ser juzgadas como desigualdades atinentes al Estado o que debieran ser remediadas por él. El Estado no debe tomar en cuenta las diferencias sociales en la protección que dispensa o la justicia que distribuye; esto es, los hombres con propiedades presumiblemente no tienen ventajas especiales.

El Estado es esencialmente un árbitro, el cual asegura que los contendientes combatan limpiamente y no lesionen mutuamente sus derechos naturales. Pero el Estado no tiene ninguna obligación de impedir las pugnas desparejas o desiguales. Sin embargo, esto es un poco ambiguo, pues el Estado tiene la obligación de vigilar para que un partido no viole los derechos de otro. Pero una diferencia social existente entre los contendientes no constituye, *prima facie,* una violación semejante, y por lo tanto la *corrección* de tales diferencias no es, *prima facie,* una obligación del Estado. En cambio, es obligación de algún partido privado iniciar la lucha contra ciertas diferencias sociales tradicionales que limitan intrínsecamente los sagrados derechos de algunas personas. El Estado, sin embargo, está obligado a reconocer diferentes niveles de competencia y a asignar los cargos públicos a los que tengan mayor idoneidad; pero no tiene, *prima facie,* el deber de corregir las *diferencias sociales tradicionales* que regularmente originan diferentes niveles de competencia.

El mundo social, pues, es considerado como una gran pugna, supervisada por el Estado. Se espera que los hombres persigan sus intereses privados trabajando y luchando unos con otros, pero sin violar mutuamente sus derechos; por lo tanto, las relaciones sociales concebidas no son activamente cooperativas ni se espera de los ciudadanos que tengan más en cuenta al Estado que un boxeador al árbitro. Es decir, los hombres no entran en comunión íntima unos con otros ni con el Estado. No se les exige que sientan una devoción común hacia un pasado común. Sus costumbres comunes son conveniencias —«reglas del juego», como las llamamos ahora— más que una «herencia sagrada» profundamente intencionada. Los derechos y obligaciones que tienen los hombres son hacia sí mismos y las familias que representan o hacia el Estado. Si bien se espera que respeten los derechos de otros, lo cual significa que evitarán perjudicarlos, no se les exige que asistan a otros activa y positivamente en la realización de sus derechos. En general, no fueron las obligaciones de los hombres, sino sus *derechos,* los que la Declaración consideró sagrados. Y los derechos que tienen los hombres, los tienen ante todo en su condición de *ciudadanos* y, por ende, en virtud de su relación *política* con el Estado como tal.

Es evidente, pues, que la Declaración sólo fue el más esquemático esbozo de un orden social en el que los «individuos» están empeña-

dos en una contienda arbitrada por el Estado. Era un esquema social cuyos contornos parecen muy desolados cuando se lo contrastaba con el esquema feudal aún familiar de una sociedad jerárquicamente ordenadas de tres estamentos, donde las diferencias entre los hombres al menos eran reconocidas y estables, y donde había un lugar para el gremio y para la Iglesia, así como para el Estado.

2.2

La Declaración de Derechos y el nuevo orden burgués nunca enfrentaron la cuestión de cómo podía lograrse la igualdad de los derechos públicos entre hombres que tenían riquezas o poderes desiguales en la sociedad. En realidad, apuntalaron las diferencias en cuanto a la riqueza al declarar sagrados los derechos de propiedad. El orden burgués implicaba una afirmación de la igualdad que, como todas las afirmaciones semejantes, contenía una crítica de los *antiguos* privilegios y disimulaba el surgimiento de *nuevas desigualdades*. No era la desigualdad en general, y por cierto no la desigualdad en la riqueza o la propiedad, lo que la Declaración trataba de abolir, sino ante todo las desigualdades no relacionadas con el talento o los logros individuales. La Revolución Francesa trató de abolir el privilegio *feudal,* y lo reemplazó por el privilegio burgués. La revolución ni siquiera eliminó todos los privilegios basados en el *nacimiento,* sino los privilegios y distinciones *públicos,* pues evidentemente no pretendió abolir el derecho a heredar la propiedad familiar. En resumen, la clase media trató de suprimir las limitaciones en la esfera política y pública que *le* impedían lograr influencia política y distinción pública proporcionales a su riqueza, y que a su vez podía usar para mejorar su posición de clase.

La Declaración de Derechos no tomó en cuenta otras distinciones sociales, no feudales pero tradicionales, en la medida en que sólo implicaban desigualdades sociales. Si bien reconoció la libertad religiosa y trató de eliminar los impedimentos para ella, fue sólo el reconocimiento de un derecho a sostener y comunicar diversas creencias religiosas mientras no perturbaran el orden público. Pero no asumió la responsabilidad de refrenar los prejuicios o discriminaciones religiosos, aunque éstos constituían trabas para las carreras y otros géneros de desigualdades en el mercado. De aquí que, si bien la Declaración ampliaba la tolerancia religiosa, también apoyaba el antisemitismo y otras formas de discriminación étnica. Aunque hablaba a favor de una igualdad generalizada, dejaba intactas las antiguas distinciones raciales, así como muchas restricciones tradicionales

sobre la mujer. La nueva sociedad burguesa, pues, se acomodó al «racismo» y el «sexismo».

El burgués, dede luego, podía sentirse contento con ese universalismo puramente *legal,* pues ya poseía los medios para prosperar y explotar las nuevas oportunidades que había creado. Pero la igualdad ante la ley, por supuesto, fue algo muy diferente para los pobres urbanos y la naciente clase obrera. Porque si bien se les había otorgado derechos civiles, no podían comerse sus votos. De esta tensión entre el universalismo legal y el fortalecimiento del Estado, de un lado, y una permanente desigualdad en la riqueza, del otro, surgió con el tiempo el Estado «Benefactor». Análogamente, el continuo mantenimiento de las distinciones étnicas, raciales y sexuales tradicionales, en el contexto de un universalismo legal vigorosamente afirmado, también creó tensiones y contribuyó a provocar diversos movimientos sociales que aspiraban a corregir estas desigualdades.

La igualdad como ideología era generalizada y abstracta; era la afirmación no especificada de que debían otorgarse los mismos derechos a todos los «hombres» y se los debía tratar del mismo modo, particularmente con respecto a la autoridad pública. No especificaba a qué hombres, o a cuáles roles, o en qué tiempos o situaciones se aplicaba esto. Así, la carga de la justificación se dejaba a aquellos que deseasen *limitar* su aplicación y tratar a otros de modo diferente. Esta teoría y la cultura cotidiana de la cual surgió tienden a sugerir la implicación de que, aparte de tales excepciones *ad hoc* para las cuales se ofrecían argumentos, el derecho a la igualdad es universal e ilimitado.

La formulación de una ideología burguesa (o de cualquier ideología) tiende a la generalidad y tiene una zona de aplicación indeterminada. Pero en cambio, las clases medias también tenían presente *intereses* más concretos y específicos y «paradigmas» de clase limitados, cuando alababan la igualdad y denunciaban el privilegio. Querían igualdad ante la *ley,* igualdad en la esfera *pública,* y el fin en ésta de los privilegios *legalmente* sancionados de la nobleza. Así, las ideologías son adhesiones públicas insertadas en una conciencia más focal, mientras que los «intereses», por ser partidistas, son adhesiones mantenidas en una conciencia más *subsidiaria* [2], tanto más cuan-

[2] Para aclarar esta distinción entre conciencia focal y conciencia subsidiaria que uso ocasionalmente en este volumen, permítaseme citar a Michael Polanyi, de quien la he tomado: «Cuando usamos un martillo para clavar un clavo, atendemos al clavo y al martillo, *pero de diferente manera. Observamos* el efecto de nuestros golpes sobre el clavo y tratamos de esgrimir el martillo de modo de dar en el clavo de la manera más efectiva. Cuando bajamos el martillo, no sentimos que el mango ha golpeado nuestra palma, sino que su cabeza ha golpea-

to que son diferentes de la ideología y esta diferencia engendra discrepancias.

Por ello, raramente la burguesía dio a la «igualdad» un apoyo exento de ambivalencias. Fueron sobre todo los miembros cultos de la clase media, más que los propietarios, los profesionales más que los hombres de negocios, y los intelectuales más que los profesionales, quienes elaboraron una política centrada en la igualdad. Fueron los intelectuales, más que cualquier otro grupo, los que pudieron desarrollar un fervor jacobino y una intransigencia revolucionaria en pro de la igualdad.

3

¿Por qué las sociedades burguesas tienen tal vigoroso impulso a *generalizar* las afirmaciones, a colocar sus intereses particularistas en un marco universalista? En parte, porque, al menos durante cierto período histórico, los intereses de la burguesía fueron realmente compatibles con los de otros grupos. La revolución burguesa se hizo en nombre de la Razón, de la cual participaban todos los hombres, se sostenía. De modo que si bien fue la propiedad burguesa, entre otras fuerzas sociales, la que corrompió y limitó la racionalidad pública, fue también la burguesía la que llevó a la Razón al escenario histórico.

Además, fue en las sociedades burguesas donde todos los miembros de la nación, el «pueblo», fueron admitidos por primera vez en la arena pública. Fue la burguesía la que realmente creó la política moderna, como acción en una arena verdaderamente pública. A diferencia de los antiguos griegos, quienes excluían a la gran mayoría de la participación política y de la arena pública, la burguesía —o una parte de ella— abrió esa arena aun a las masas urbanas, sobre todo cuando necesitó una fuerza de combate contra sus enemigos políticos, en particular la nobleza. En verdad, en principio incluyó a todos excepto a la nobleza y el clero en la «nación» y el «pueblo», en quienes sostuvo que residía ahora la soberanía.

do el clavo. En cierto sentido, estamos alertas a la sensación en la palma y en los dedos que sujetan el martillo. Son una guía para manejar el martillo con eficacia, y el grado de atención que prestamos al clavo lo prestamos, en igual medida pero de un modo diferente, a esas sensaciones. Puede formularse la diferencia diciendo que las sensaciones no son, como el clavo, objetos de nuestra atención, sino instrumentos de ella. No las observamos en sí mismas; observamos alguna otra cosa mientras nos mantenemos intensamente conscientes de ellas. Tengo una *conciencia subsidiaria* de la sensación en la palma de la mano que se funde con mi *conciencia focal* de mi acción de clavar el clavo.» M. Polanyi, *Personal Knowledge, Towards a Post-Critial Philosophy,* University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 55.

En síntesis, no sólo el pueblo tuvo un nuevo poder en la arena pública, sino que este nuevo poder fue también legitimado. La creación de una esfera pública con cierto grado de democracia, junto con la definición del pueblo como base de la soberanía y con la disolución de las estructuras sociales tradicionales, hizo que las masas fueran mucho más movilizables que nunca políticamente. Las masas urbanas, en particular, estuvieron entonces en una posición mucho más fuerte para combatir o promover la política de los intereses de la élite. Es el desarrollo de este nuevo papel de las masas lo que exige por necesidad tener seriamente en cuenta sus opiniones, creencias y convicciones.

En parte por estas razones, los intereses privados fueron generalizados en afirmaciones universales. La moderna política «igualitaria» de la burguesía hizo que esos intereses se vieran obligados a *adoptar el rol del otro* y ser sensibles a su concepción del mundo, pues de otra manera no había forma de persuadirlo. Recíprocamente, se puede ignorar con mayor facilidad el punto de vista del otro cuando carece de poder que cuando tiene un acceso institucionalizado al poder. Las personas que carecen de tales fuentes de poder, en realidad, pueden ser sometidas a manipulación y ser influidas externamente. Pueden ser movidas como si fueran artículos de un almacén. Las élites no necesitan preocuparse por las opiniones de los que carecen de poder, excepto de un modo instrumental.

En el contexto de instituciones democráticas poderosas, y también en el contexto de la sanción cultural de la igualdad, las masas debían ser tratadas como seres «humanos». Era menester hacer un esfuerzo para persuadirlas, para hacerlas *desear* y creer aquello que se las instaba a desear y creer. Ya no podían ser tratadas como recursos instrumentalmente manipulables y desplegables, y a quienes se les podía *ordenar* abiertamente que hicieran algo contra su voluntad. La nueva cultura de la «igualdad y fraternidad» no se compaginaba con la manipulación de las masas de esa manera impersonal y visible. Ahora era necesario darles razones. Y las razones que era menester darles no podían fundarse en autoridades tradicionales desacreditadas, sino que debían tener el mismo carácter universalista y generalizado que las ofrecidas a otros; pues ahora eran todos «iguales».

Así, la manipulación impersonal y la jerarquía tradicional ya no bastaban para coordinar la política moderna o para llevar las masas a la acción. Esta fue una de las tareas centrales de la ideología.

3.1

En las sociedades que exaltan los valores igualitarios, se hace particularmente importante oscurecer la existencia de jerarquías y disimular la dominación. Sobre todo, es importante que no se vea a los superiores emitiendo «órdenes», pues entonces se hace inevitable la conclusión de que quienes ordenan son dominantes y quienes obedecen son subordinados. De igual modo, se hace particularmente importante no recurrir a la fuerza bruta y la violencia. Las órdenes directas y la violencia manifiesta son discordantes con un sistema social que pesupone el igualitarismo y se inclina al diálogo racional libre como manera de decidir quién debe hacer u obtener algo.

Los grupos dominantes no necesitan dar órdenes a los subordinados ni ejercer sobre ellos la fuerza y la violencia en las condiciones siguientes: *a)* si pueden establecer las reglas por las que ha de gobernarse la conducta de los subordinados; esto incluiría el procesamiento de información, esto es, las reglas del procesamiento de datos; y *b)* si la definición resultante de la situación —«Lo Que Es»— se establece de conformidad con esas reglas, o está sometida a la influencia de los dominadores, cuyas definiciones de «Lo Que Es» tienen más peso que las de otros estratos. La influencia de los dominadores en la definición de la realidad social no se limita a su influencia sobre las reglas, sino que puede provenir, sencillamente, de un modo menos sistemático, de la credibilidad que se les atribuye en razón de su posición social. Dada la capacidad de influir en las reglas generales del procesamiento de la información y en las definiciones específicas de la realidad, el grupo dominante puede lograr que otros hagan lo que desea sin verse obligado a apelar a la fuerza o a dar órdenes directas. Una vez que alguien se ajusta a las reglas de conducta y acepta la concepción de la realidad propugnada por otros, entonces se comportará voluntaria y «espontáneamente» de las maneras que estos desean, sin que sea necesario *obligarle* u ordenarle que lo haga. En efecto, las ideologías facilitan la creación o el mantenimiento de ciertas jerarquías de poder (aunque socaven las jerarquías contrarias). La dominación queda oculta cuando ciertos cursos de conducta, definiciones de la situación o concepciones de lo que es real son internalizadas por los subordinados, de modo que satisfacen voluntariamente las expectativas concernientes a ellos. Porque internalizar una ideología es internalizar un conjunto de órdenes e informes. Siendo así, la lucha entre los grupos sociales recibe la mediación de su lucha por modelar ideologías relevantes a diversas situaciones y grupos. Como resultado de ello, se produce una lucha por controlar las ideologías, con su sistema intrínseco de informes y órdenes que estructuran la conducta de los políticamente implicados.

3.2

Cuando surgió por primera vez a la visión pública y se hallaba montando su esfuerzo revolucionario, la nueva burguesía tenía necesidades especiales: debía legitimarse a sí misma y a sus aspiraciones políticas frente a sus rivales por el poder, las viejas élites y especialmente la aristocracia, que contaban en gran medida con los servicios políticos y la fidelidad del clero y la Iglesia. La religión establecida unió su destino al del viejo orden y las viejas élites, y ratificó este antiguo vínculo aun después de la Revolución Francesa, como se hizo evidente durante el período de la Restauración y el esfuerzo de Metternich tendente a imponer en toda Europa una estasis política. Así cristalizó una difundida opinión pública que veía a la Iglesia como aliada de las fuerzas premodernas y manifestando un partidismo de clase.

Excluidas del favor político de la Iglesia, las nuevas élites en ascenso buscaron nuevas fuentes de legitimación para sus aspiraciones políticas, como los nuevos Estados que estaban desarrollándose por entonces. De tal modo, se apartaron de los antiguos modos de legitimación para dirigirse a los modos nuevos, los cuales podían ser proporcionados por una intelectualidad secular que actuaba bajo la creciente autoridad y prestigio de la ciencia y en el desarrollo de universidades bajo la égida de los nuevos Estados.

Las ideologías de la Ilustración al principio unieron a todas las clases sociales bajo el rótulo de la «nación», como entidad social separada y contraria al antiguo régimen del sacerdocio y la aristocracia. De manera correspondiente, el desarrollo de las ideologías *contrarias* a la Ilustración buscó un rótulo simbólico para una nueva solidaridad de clases dentro de la nación. Se buscaron ideologías que incluyeran a la *aristocracia* y restablecieran su hegemonía sobre las otras clases más nuevas. En ambos casos, lo que se necesitaba era una ideología que pudiera contribuir a oscurecer ciertas diferencias de clase, distintas en cada caso, y la consolidación de nuevas políticas. A comienzos de la época burguesa, se necesitaban las ideologías para proveer de legitimaciones seculares a las ambiciones políticas de la clase media y basar el Estado moderno, como institución no partidista y por encima de las clases, en una cultura secular promovida por una intelectualidad secular de reciente autonomía.

David Apter señala correctamente que «la ideología ayuda a sustentar una élite y a justificar el ejercicio del poder». Con todo, es evidente que las ideologías como tales al principio no brindan apoyo a *cualquier* élite o a todas las élites, pues las élites tradicionales del antiguo régimen son sustentadas por los sistemas *religiosos* de creencias; los sistemas *ideológicos* de creencias apelan a las élites recientemente establecidas de la naciente sociedad industrial, a la burguesía naciente, élites que son afines a las ciencias en ascenso, confirmando una vez más el vínculo entre ciencia e ideología.

Sin embargo, no hay sólo acomodación entre esta clase hegemónica naciente y los nuevos intelectuales, sino también crecientes tensiones. La nueva élite burguesa da la bienvenida a la ciencia y el cientificismo como crítica del sistema de creencias, y, por ende, de legitimación, de las viejas élites tradicionales. La ideología, pues, al principio se basa en una conciencia abierta al nuevo prestigio de la ciencia, que surge cuando las viejas élites son golpeadas o están a punto de ser derrotadas, pero mientras las nuevas élites son aún precarias e inseguras. La apertura de la ideología hacia la ciencia tiene la función de alcanzar una nueva epistemología y una nueva tecnología que legitimen y favorezcan la consolidación del poder de las nuevas élites.

Las viejas élites intentaron inicialmente responder a este desafío revitalizando sus lazos con la religión tradicional, en parte tratando de utilizar el nuevo romanticismo como una crítica de la ciencia, y de los estilos de vida y de conciencia de las nuevas élites asociadas a la ciencia. Esencialmente, la estrategia del romanticismo fue formular un sistema de creencias que hiciera posible aceptar la modernidad sin rechazar la religión. Pero en definitiva no pudo conseguir esto sin la más profunda transformación de la religión misma. Comenzando por Kant y continuando con los otros grandes idealistas alemanes —Fichte, Schelling y Hegel— la religión fue sublimada en una filosofía racional que, negándose a limitarse como una especialización, llegó a provocar una secularización que era más profundamente discordante con la religión tradicional que la ciencia misma.

Las ideologías, pues, son creencias sistematizadas por un estrato de intelectuales separados del poder y de la propiedad, de los que inicialmente buscaron apoyo y patronazgo. No legitimados por la tradición o la Iglesia, estos nuevos intelectuales se dieron autoridad *a sí mismos* en la nueva retórica de la ciencia y mediante el discurso racional. Es evidente, pues, que la ciencia no fue empujada al cientificismo sólo, y ni siquiera principalmente, por los mismos científicos.

3.3

La ideología fue al principio elaborada por élites humanísticas manipuladoras de símbolos con el fin de adueñarse de la ciencia, o al menos de su prestigio, para sus propios proyectos públicos y los de las nuevas élites con las que deseaban asociarse. Siendo útiles a las nuevas élites, los ideólogos lograron algún apoyo de ellas, mientras aceptasen claramente su hegemonía, al menos en la esfera «secular». Las nuevas élites hegemónicas no deseaban tanto librar una guerra contra la Iglesia como que ésta limitase su apoyo a las viejas élites y aceptase a la nueva burguesía y el nuevo Estado. Así, algunos de los nuevos ideólogos, como los del positivismo, comúnmente no rechazaron la religión. Trataron de reformarla y modernizarla, llevándola a una especie de cultura ética y religión «racional», como la «religión de la humanidad» de Saint-Simon y Comte. Pero el cientificismo siguió siendo esencialmente la ideología de los nuevos técnicos e ingenieros. En cambio, la infraestructura del romanticismo era más afín a la vieja élite humanística de los escritores, los poetas y los músicos, que antaño se habían integrado en el viejo sistema de patronazgo de las élites tradicionales, pero que, con el nuevo industrialismo, habían quedado a la deriva.

En apretada síntesis, éstos son algunos rasgos de la situación social en la cual prosperaron las ideologías en su primera época. La situación cambia, por supuesto, cuando la burguesía ya no es una clase nueva y precaria, y cuando se integra más plenamente al Estado y es aceptada en la sociedad. ¿Necesita, pues, la burguesía de la ideología para legitimar su influencia y su poder? ¿Qué ocurre con las ideologías cuando ya no necesitan nadar contra la corriente, para superar una poderosa resistencia, y tienen amigos y clientes en el aparato del Estado, y cuando sus ideas antaño excéntricas se convierten en lugares comunes de libros de texto con apoyo estatal? Las ideologías y la necesidad de ideologías cambian, pasando de ser cuestiones sectarias de conciencia y fe personales para convertirse en las ideologías eclesiásticas, oficiales, de órdenes instituidos y sistemas estatales bien acreditados. Con el triunfo de la burguesía, con su creciente autoconfianza y experiencia del poder, la vieja ideología pierde mucho del atractivo que antes tenía.

Capítulo 10

LOS INTERESES, LAS IDEOLOGIAS Y LO PALEOSIMBOLICO

En el curso de su lucha contra los antiguos regímenes, la burguesía desautorizó a la aristocracia y legitimó sus propias pretensiones afirmando un nuevo conjunto de patrones para distribuir goces. Trasladó el patrón de la adscripción a la realización, de lo que una persona «era» a lo que *hacía.* El nuevo patrón exigía asignar recompensas sobre la base utilitaria de las diferentes «utilidades» de las personas, no de su familia o su nacimiento. La aristocracia y la corte fueron condenadas por su inutilidad para la nación. Imaginémosles muertos a todos, decía Saint-Simon, ¿qué perdería Francia?

1

La crítica burguesa de la aristocracia se fundaba en una distinción entre (1) las gratificaciones de que disfrutaban las personas y (2) las condiciones o situaciones de las que dependen. Así se establece una distinción y un entrelazamiento de las dimensiones subjetiva y objetiva del interés. Lo que está *en* nuestro interés son condiciones externas generadoras de gratificaciones, y es espistemológicamente «objetivo». Al mismo tiempo, no toda condición existente fuera de nosotros está en nuestro interés. Es necesario recalcar enfáticamente que rechazo en forma total cualquier concepción objetivista del «interés» que no incluya una concepción subjetivista. Esto no significa, categóricamente, que las condiciones están

en nuestro interés sólo cuando creemos que es así, ni que todo lo que podamos desear está en nuestro interés. Las condiciones tampoco constituyen los intereses sencillamente en razón de lo que *ellas* son. Constituyen los intereses sólo a causa de lo que *hacen* para alguien, y por tanto existen como «intereses» sólo en relación con algunas personas. Una condición externa está en nuestro interés en la medida en que nos produce una gratificación interna, y sólo en tal medida. Un «interés», por lo tanto, no es nunca sólo un interés en general. Siempre es el interés de *alguien.* Por ende, lo que sea un interés depende siempre del carácter de una condición externa *y* de *nuestro* carácter. Así, no es lo que algunos hombres *quieren* lo que hace que ciertas cosas estén en su interés, sino lo que esos hombres *son.* De este modo, los intereses dependen de la naturaleza de las gratificaciones que los hombres requieren y son capaces de experimentar, y también de lo que hacen ciertas condiciones para producir gratificaciones para ellos. Todo lo que produce gratificaciones para las personas está en su interés; la propiedad y la riqueza, ciertamente, se cuentan entre los intereses más comunes que tienen los hombres, pero también pueden tener intereses en un Estado-nación, un grupo étnico o racial, en su educación, conocimientos y habilidades lingüísticas, y en el éxito de sus ideologías. Aquí empezamos a explorar, pues, algunos de los lazos entre la ideología y el interés. Pero primero necesitamos tener una comprensión más profunda del interés.

1.1

Es esencial al concepto de interés el que sea ambiguo con respecto a si la gratificación que entraña para las personas es «conocida» por ellas. Esto permite (1) la posibilidad de un cálculo racional concerniente a esas condiciones, y (2) que esas gratificaciones, a veces, ocurran sin que las personas «sepan» qué las produce. También significa que las personas pueden no saber si esas gratificaciones afectan, o no, a su respuesta a las condiciones que las producen. El no saber qué produce una gratificación puede dificultar su mantenimiento; pero, por el contrario, puede permitirnos el goce continuo de ella en otras condiciones que, si las *conociéramos,* podrían perturbar nuestro goce o exigirnos renunciar a él. Específicamente, si conocemos las condiciones que producen nuestras gratificaciones, también sabremos si son *injustificadas,* lo cual, en verdad, puede empañar nuestro goce y quizás arruinarlo totalmente.

En este contexto podemos decir unas palabras sobre la «falsa conciencia». Conforme uso aquí la expresión, ella se refiere sencillamente a una concepción o «conciencia» concerniente a las fuentes de las propias gratificaciones —o de lo que es «funcional» para uno— que es *errónea.* Decir que es «errónea» implica un juicio convalidado por un grupo distinto del de las personas que tienen la «falsa conciencia». Cuando alguien afirma que algunas personas tienen una falsa conciencia, supone su aceptación de algún *otro* grupo como fuente superior de validez cognoscitiva; implica una preferencia razonada por *sus* patrones de juicio en contra de aquellos cuyo juicio ha sido hallado defectuoso.

Según la usamos aquí, pues, la noción de falsa conciencia no tiene absolutamente ninguna conexión necesaria con la relación entre grupos dominados y dominadores ni con el fracaso de los primeros en comprender que sus intereses están en conflicto con los intereses de los segundos, a causa de la manipulación de los dominados por los dominadores. Hasta donde se me alcanza, esto no es en modo alguno siempre el caso. Allí donde a veces ocurre, es meramente un caso especial de la noción de falsa conciencia que aquí usamos. Los intereses de los dominadores no están siempre en conflicto con los de los subordinados. *Hay* veces en que sus intereses coinciden; incluso en la formulación marxista, cuando la burguesía es una clase «progresista», los intereses del proletariado *no* están en conflicto con los suyos. Tampoco el juicio erróneo de la clase subordinada se debe a su manipulación por la clase dominante. Los dominadores *mismos* no siempre saben cuáles son sus intereses, y, por tanto, tampoco pueden imponer siempre su concepción a otros. Además, aun cuando sepan cuál es su interés e intenten imponerlo a otros a veces fracasan. La manipulación exitosa implica la *vulnerabilidad* de los manipulados, así como la culpabilidad del manipulador. La clase obrera alemana no fue víctima del nazismo simplemente a causa de la manipulación por la burguesía o los nazis.

1.2

Los intereses, pues, implican una distinción, y una *posible* conjunción impropia, entre las gratificaciones experimentadas y las condiciones que las producen. Las últimas son nuestros intereses objetivos, las conozcamos o no; pueden convertirse en intereses a los que podemos atender, esto es, cosas subjetivamente interesantes que «deseamos», en la medida en que producen gratificaciones. Sin embargo, como se ha señalado, hay ciertas condiciones en las cuales nuestro interés está en *no saber* cuáles son nuestros intereses.

La búsqueda de gratificaciones, por lo tanto, a menudo promueve la racionalidad, pero, en ciertas condiciones, también puede promover la ignorancia. Esencialmente, esto depende de que las gratificaciones y las condiciones que según se presume las producen sean definidas como ilícitas o como justificadas. Así, la distinción entre la gratificación y la fuente de la gratificación admite por sí misma dos conexiones posibles, una legítima y la otra ilegítima. En verdad, la burguesía elaboró la distinción, en parte, a fin de señalar que, para la *aristocracia,* la conexión era impropia, con lo cual socavaba su posición.

La justificación y la gratificación son, potencialmente, experiencias independientes. Podemos, pero no necesitamos, sentirnos gratificados por una conducta justificable, y podemos observarlo sólo como rutina. El inventario de las gratificaciones injustificadas que la gente ha gozado es tan largo como la lista de las justificaciones que la gente ha inventado. Nada inhumano es ajeno al hombre. La gente prefiere repetir experiencias de las que se le ha informado que son gratificantes. Y se resiste a renunciar a condiciones que cree generadoras de gratificación o que de algún modo asocia con ella. La gratificación y la evaluación de la gratificación son experiencias distintas. Uno puede gozar algo definido como malo, o gustar de algo que se cree que es malo; y uno puede desear, pero *no* gozar, lo bueno. En verdad, la gratificación es *pre*simbólica y prelingüística, y, por ende, premoral.

El impulso a repetir las gratificaciones y a mantener las condiciones asociadas a su producción, por lo tanto, puede existir independientemente de si el goce y su fuente son justificables. A este respecto, la gratificación y el aferrarse a sus fuentes pueden engendrar *límites* a la racionalidad. Una manera en que se produce comúnmente esto es negarse a discutir ciertas gratificaciones o sus fuentes, y poniéndolas más allá de todo examen. La mayoría de los hombres no pondrán en duda su derecho a vivir; habitualmente no someterán *esto* a discurso racional. Algunos menos, pero aún la mayoría, no considerarán problemático ni se avendrán de buen grado a discutir si han de suprimirse sus comodidades, privilegios y propiedades.

Se impone también una límite a la racionalidad cuando hay disonancia cognoscitiva entre las gratificaciones y su justificación. Se ejerce entonces una presión para formular creencias que brinden justificación a las gratificaciones y el permanente acceso a las condiciones que las producen, o reformular creencias que perjudican, traban o reducen tales gratificaciones o el acceso a ellas.

1.3

Las gratificaciones y las creencias sobre el bien se limitan mutuamente. Las creencias pueden reprimir las gratificaciones o exigir que se renuncie a ellas; las gratificaciones pueden engendrar distorsiones cognoscitivas que provocan disonancias. En el último caso, cuando condiciones sociales «injustificadas» engendran gratificaciones, podemos decir que esas condiciones sociales son *intereses* que inhiben la racionalidad. Los intereses, pues, promueven la racionalidad *y* el límite a ella caracteriza a la ideología.

Así, la dimensión «normativa» de una ideología nunca se funda simplemente en su dimensión informativa, sino también en algún interés. «Lo que ha de hacerse» siempre depende, en parte, de la realización o defensa de un interés en las condiciones indicadas en el «informe». Correspondientemente, los informes sobre «lo que está» en el mundo social incrustado en ideologías siempre promueven algún interés: así, los informes están siempre atrapados en una relación funcional con algún interés. Esto tiene dos implicaciones diferentes para la relación entre el conocimiento y los intereses: (1) en la medida en que el conocimiento se basa en intereses, su búsqueda es *dinamizada* y motivada por ellos, y al mismo tiempo, (2) el conocimiento está siempre *limitado* por esos mismos intereses.

La búsqueda de conocimiento siempre implica intereses —subjetivos *y* objetivos—, por encima y más allá de las gratificaciones que brinda el conocimiento solo. Tener un interés puramente «técnico» es, tácitamente, tener interés en mantener el sistema social en el cual tal *especialización técnica* es estimulada y apoyada. El interés técnico «interno» siempre supone un interés en lo «exterior» no técnico. Tener intereses técnicos en el conocimiento es tener interés en esas diversas condiciones sociales que protegen a los técnicos de las «distracciones», que los aíslan de otras pretensiones que pueden apartarlos de sus intereses técnicos. Los que buscan un conocimiento técnico tienen interés en que algún otro compre y prepare su comida, en alguna persona o situación que brinde atención a sus hijos y los mantenga alejados de su estudio, en tener ingresos suficientes para sus «necesidades», en revistas que publiquen hallazgos técnicos, en sistemas de correos que los transmitan, en ser protegidos de los que quieren volar sus computadores o sus personas.

Los intereses que están por encima y más allá del interés técnico en el conocimiento, pues, son una parte ineludible del proceso que produce conocimiento. Ambos hacen avanzar y limitan el conocimiento. Las gratificaciones generan adhesión a las condiciones que las producen. Así, se genera (1) el esfuerzo para mantener el continuo

acceso a las gratificaciones y a todo lo que las produce, y (2) justificaciones de este esfuerzo, permitiendo de este modo el goce y la protección sin ambivalencias de la gratificación. Esto no es meramente una «racionalización» egoísta, pues respeta la racionalidad, al menos del modo en que un ladrón respeta la ley cuando roba a hurtadillas.

Las ideologías se basan en esta tensión entre la gratificación y la justificación en la época burguesa, y en las formas particulares que esta tensión adopta en esa época. Para la burguesía, la gratificación se justificaba principalmente cuando se la ganaba por el trabajo y la utilidad social, mientras que las gratificaciones «no ganadas» eran definidas como ilícitas. Pero al insistir en la realización o el logro como justificación de la gratificación, la burguesía socavó la herencia de la propiedad privada, pues ésta, evidentemente, implicaba gratificaciones no ganadas, rentas, intereses y beneficios que podían recibir los herederos sin haberlos ganado. En verdad, gracias a la herencia privada, la propiedad pudo pasar entonces a quienes la despilfarraban, y no a quienes podían darle utilidad.

La ideología, pues, es algo contradictorio. Es impulsada hacia la racionalidad por el interés en que se funda, pero este mismo interés limita la racionalidad. Las ideologías se basan en intereses de los que no se puede hablar cómoda y libremente. Pero la gramática misma de la racionalidad a la que se somete la ideología le exige ser *auto*fundada. Esta autofundamentación queda sellada por la interacción de la teoría de la ideología y la práctica que propugna, y por la presunta fundamentación de las «órdenes» de la ideología en sus «informes». Así, la ideología se caracteriza por su *inhibición* al referirse a la cuestión de su propia *fundamentación,* y por consiguiente por las restricciones autoimpuestas a su propia reflexividad. Es esta reflexividad dañada, en lo concerniente a su propia fundamentación, lo que constituye la esencia analítica del límite a la racionalidad de la ideología.

1.3.1

En otras palabras, el límite a la racionalidad, lo *no* racional, es aquello que no puede ser examinado críticamente porque no se puede, o no se quiere, hacer intelectualmente problemáticos sus supuestos. El sistema limitado de este modo sólo está dispuesto a operar (o puede hacerlo) con sus propios supuestos del momento (o dentro de ellos); y sólo puede «aplicarlos» a diferentes circunstancias. Debe desplazarse hacia afuera, «exteriorizarse». En resumen, el límite a

la racionalidad de la ideología es fundamentalmente un defecto de *reflexividad*. Es incapaz de transformar los «recursos» de su propia maquinaria analítica en «temas», y, por ende, lleva una vida no examinada.

Desde Sócrates y Platón, tal autoexamen reflexivo ha sido una de las grandes virtudes de la dialéctica, particularmente, de la dialéctica dentro de la tradición *idealista*. La suya era una dialéctica que siempre «volaba hacia arriba», buscando las premisas no formuladas de un argumento, y luego, a su vez, las premisas de esas premisas, etcétera. Pero la dialéctica idealista tiene el vicio de sus grandes virtudes: el narcisismo de eludir el mundo; el rechazo del encuentro con el mundo, sin el cual su propio *criterio* de verdad debe permanecer siempre infundado.

Es esencialmente este trabajo no reflexivo dentro de los límites de lo dado lo que también caracteriza a la ciencia moderna y a las ciencias sociales y constituye, en verdad, una base importante para el éxito que han tenido. Divorciadas de la filosofía crítica, las ciencias modernas simplemente han tenido que afirmar sus criterios de verdad, en lugar de fundarlos críticamente. Si la ciencia no puede retroceder, a la manera «regresiva» de la dialéctica idealista, pudo avanzar y avanzó poco a poco en ese encuentro limitado con el mundo involucrado en el experimento y la tecnología. La «ciencia normal», según la concibe Thomas Kuhn, es exactamente esa fusión de vicios y virtudes intelectuales: está inmersa en un paradigma y, *dentro* de él, en la solución de enigmas; es el desarrollo intensivo de las implicaciones de detalle del paradigma que se da por sentado. Esta «búsqueda de piojos», según la apariencia que presenta a veces a los extraños, implica un cauteloso aventurarse en las cosas, a la par que construye su propio aislamiento. La ciencia es un encuentro con el mundo, pero desmenuza y fragmenta el mundo en pequeños trozos. La ciencia destruye el contexto porque procede abordando pequeñas regiones limitadas y amplificando sus estructuras y funcionamiento internos. Al mismo tiempo, la ciencia normal vive *dentro* de su paradigma intelectual, tomándolo como algo dado, en lugar de explorar sus fronteras, precisamente porque sus energías son absorbidas por el enigma de su paradigma y la elaboración de sus implicaciones. La exploración intensiva de un sector minúsculo del mundo («agregando otro ladrillo»), esta externalización activa tan característica de la «ciencia normal», es el otro aspecto complementario de una ciencia normal cuyas energías rechazan la contemplación crítica de sus propias premisas intelectuales básicas, que definen esto como un patológico «contemplarse el ombligo». Tal ciencia normal, pues, también

tiene esa incapacidad para hacer problemática su propia fundamentación que Jürgen Habermas considera correctamente como la esencia del «positivismo».

Evidentemente, la falta de reflexividad en lo concerniente al propio fundamento no sólo es un límite de la ideología, sino también de la ciencia, y especialmente de la ciencia normal. Tanto la ideología como la sociología son vulnerables a la patología de la externalización, el precipitado arrojarse al mundo. La sociología quiere «conocer» el mundo; la ideología quiere cambiarlo. Cada una de ellas quiere «continuar con la tarea» de la dominación. Si la dialéctica idealista es vulnerable al narcisismo, la dialéctica materialista de la ciencia es vulnerable a la externalización compulsiva.

1.4

He sugerido que la ideología se basa en la tensión entre la gratificación y la justificación. Se plantea la cuestión de cómo las creencias son deformadas cognoscitivamente por las gratificaciones, y por qué —o en qué condiciones— el fracaso en justificar las gratificaciones genera un disonancia que la ideología reduce. ¿Por qué el goce no tiene justificación posible?

Una respuesta, desde luego, es que en realidad es posible y se da con frecuencia. Pero es más costosa para quienes tienen imágenes internalizadas de sí mismos como personas racionales. La justificación es necesaria para la gratificación en la medida en que ser una persona «normal» dentro de una cultura exige dar razones por las propias acciones. Los hombres «razonables» necesitan dar razones, que se las den y tenerlas en cuenta, aunque lo que se considere una razón convincente varíe mucho según los diferentes tiempos y lugares. Dar razones es un modo de asegurar la aprobación a determinada asignación de gratificaciones funcionalmente alternativo al ejercicio de la dominación, cuando otros son obligados a aceptar las cosas por temor a la violencia. Dar razones es comunicar algo sobre el yo: que se es el tipo de persona que aborrece el uso de la fuerza y la violencia. Dar razones es, de manera subliminal, asegurar al otro que la violencia contra él no es inminente. Dar razones es presentarse como un agente responsable que actúa por su propia cuenta y acepta al otro como tal, y no, por ejemplo, sencillamente como un agente susceptible de control por la magia o por los dioses, a quienes uno puede apelar. Dar razones implica también que el otro puede retirar su cooperación (o tolerancia) y no puede ser obligado a ella.

1.5

Como concepto históricamente emergente, la idea de «interés» que aparece con la sociedad burguesa implica un género de deseo *racional*. Es decir, no es sólo una pasión, un apetito o un ansia. Un interés es la preocupación de un hombre *razonable,* y supone cierto grado de deliberación y reflexión. Un interés, por tanto, implica en y por sí mismo cierta *justificación*.

Un interés supone un tipo de hedonismo cerebral, en el que la búsqueda por las personas de placer (o la evitación del dolor) no es vista como una animalización empequeñecedora, sino como un síntoma de vigor y honestidad, como expresión de salud y autenticidad, como un reconocimiento apropiado de lo «natural» en el hombre, no como simulación e insinceridad. *Tal* interés es experimentado como desmistificación, en contraste con las explicaciones preparadas de la conducta ajustada a la propiedad y el sentimiento convencionales. El desprecio por el «sentimentalismo» es una crítica del sentimiento desde el punto de vista de que se pretende demasiado honesto para desear ocultar su propio carácter y demasiado fuerte para tener que hacerlo. El interés es el punto de vista del «honesto» burgués históricamente específico, Jacques Bonhomme.

Lo que hace permisible el reconocimiento abierto de tal hedonismo es una premisa específica: que los vicios privados producen beneficios públicos, que otros no pierden, sino que más bien ganan, con nuestra preocupación por nuestros intereses. Las ideas históricamente específicas alrededor del interés suponían una conducta egoísta unida a una utilidad aprobatoria para otros. La justificación, pues, se hallaba en las *consecuencias,* y aquí es vulnerable la justificación por los intereses. Pues, ¿quién sabe reconocer las consecuencias? ¿Han de considerarse las consecuencias «inmediatas» o las consecuencias «a largo plazo»? ¿Y cómo se suman ganancias y se restan pérdidas, para establecer el «balance neto» de las consecuencias? ¿Cómo se establece que un conjunto determinado de resultados son, en verdad, los resultados de un conjunto específico de causas? En definitiva, las consecuencias sólo son imputables vagamente. La intención interesada de una acción a menudo es más clara que el valor social de sus consecuencias últimas.

El «interés», como *explicación* histórica emergente de la conducta, implica razonabilidad, reflexión y utilidad social, junto con el egoísmo y el narcisismo. Es una mezcla inestable y precaria, que fácilmente se hace sospechosa y muy vulnerable a la duda. Por lo tanto, se puede estar de acuerdo con Virginia Held en que los intereses están *entre los deseos y los derechos*. El interés no es un derecho que, por ser socialmente reconocido, no necesite justificación. En este sentido, quienes tienen «derechos» —digamos, libertad de expresión o de asociación— no necesitan justificarlos; pero quienes desean abrogar derechos deben dar buenas razones. Es por esto por lo que a veces se llama a los derechos «naturales». Correspondientemente, el mero deseo es lo que uno quiere, pero que puede no tener en absoluto sanción social. El deseo sencillamente surge, tiene un carácter de algo «dado» que es independiente de la justificación, a veces inesperadamente y en ocasiones inapropiadas, y por tanto, puede carecer totalmente de aceptación por otros. Si los derechos son plenamente aceptados, no necesitan ser discutidos; si los deseos carecen de aceptación por otros, pueden estar más allá de la comunicación. Los intereses, en cambio, tienen una discutible aspiración a la aceptación. Quieren la validación consensual a que los deseos nunca pueden ni siquiera aspirar; promueven la argumentación y exigen comunicación.

Pero es inherente a los intereses el que su comunicación pública acentúe espectacularmente sólo un aspecto de su ambivalente estructura, su carácter presuntamente útil, a la par que reprime el otro aspecto, el privado y egoísta. La ideología surge en esta estructura ambivalente que es intrínseca a los intereses.

Referirse a intereses, a los propios intereses, es argüir que la conducta de uno es *racional*. Es ofrecer una explicación de la propia conducta que la recomienda como *no* arbitraria, caprichosa, cambiante, incoherente e imprevisible. Referirse a un interés es referirse a algo con lo cual es menester *contar*. Hablar a otro de los propios intereses, pues, es amenazarle con una decidida resistencia en caso de que interfiera con ellos. Hablar de los propios intereses «vitales» es hablar de aquello por lo que uno lucharía, y por tanto de cosas que, en cierto modo, están *fuera de discusión*. El interés alude a tal resistencia como a una especie de hecho natural, cuya mera potencia, no su moralidad, le da importancia. Así, hay cierto positivismo ya presente en el interés mismo, pues reclama reconocimiento por la sencilla razón de que *existe,* de que es una realidad y tiene cierta fuerza, y como tal no puede ser preterido.

Los intereses son una advertencia de una potencial violencia que reclama la sanción de la razón. Los intereses persuaden, pues, en parte sugiriendo los riesgos del rechazo; pero son menos persuasivos para aquellos cuyos intereses son contrarios. Dado un conflicto de intereses, la discusión se convierte en una negociación en la cual pretensiones diversas llegan a un compromiso en términos correspondientes a la disposición y capacidad de lucha de cada parte. Los in-

tereses promueven alianzas cambiantes, pero no movilizan solidaridades permanentes o comunidades perdurables.

Esto no equivale a afirmar que los intereses no tengan o constituyan una retórica. Por el contrario, son una retórica, pero de un tipo muy especial. Fundan sus pretensiones en su *ser, no* en su propiedad; como la muerte, los intereses exigen ser tomados en cuenta, no porque sean buenos en última instancia, sino porque son ineludiblemente reales. La retórica de los intereses es, por lo tanto, la retórica de la *Realpolitik,* acompañada de un cierto cinismo y brutalidad. Así, al violar las éticas y las religiones públicas, la retórica de los intereses no se presta a ser usada para la persuasión en la esfera pública; los intereses se convierten en el lenguaje de la política *cerrada,* cuya comprensión señala a alguien como *insider.* Este límite a la retórica de los intereses también es el cimiento para el desarrollo de ideologías cuya gramática, cuyo llamado a la unidad de teoría y práctica, y a la fundamentación de las órdenes en los informes, trasciende el abismo entre el *es* y el *debería ser,* entre hechos y valores, y de este modo busca lo que ni las antiguas religiones ni los intereses son capaces de lograr en el mundo moderno.

2

El desarrollo de las ideologías crea bases generales y universales de acción a las que los hombres pueden apelar para justificar sus propias acciones, y por las cuales pueden movilizar a otros en su nombre o ganar su tolerancia. Hay aquí dos focos: la legitimación y la movilización política. El primero es una condición necesaria para el éxito en la movilización política de masas. Como resultado de ello, las ideologías (y los estratos intelectuales que las formulan) se convierten, en parte, en condiciones autónomas para la acción efectiva en la esfera pública. La mayor significación política, pues, de las ideologías y los intelectuales es su papel en la movilización política.

La ideología entraña la despersonalización de los propios intereses, o el dar carácter público a los intereses privados. La acción política en un ámbito público exige que la legitimación de los cursos de conducta propuestos se haga en términos del bien común. Correspondientemente, un curso de acción que es públicamente asociado a un interés privado pierde autoridad pública. Tal pérdida de autoridad es políticamente letal, pues para realizar sus intereses, las personas necesitan invariablemente del apoyo, el consentimiento o la cooperación activa de otros, especialmente en una sociedad donde la política se realiza en una arena pública. Los otros pueden obstaculizarnos o ayudarnos, o al menos permanecer convenientemente

neutrales. No podemos, pues, perseguir nuestros intereses privados como *nuestros* intereses, sino que deben ser redefinidos como intereses impersonales de relevancia general. Los intereses deben ser redefinidos como cuestiones de principio. Esto es lo que realiza la ideología.

Las ideologías ayudan a transmutar el egoísmo interesado en bienes públicos. Puesto que la visibilidad de los intereses subyacentes, o su paso del egoísmo a la moralidad pública mediante la ideología, arruinaría la transmutación, ésta se debe hacer secretamente. Así, las ideologías siempre generan cierto grado de falsa conciencia, porque (1) presentan los intereses privados como bienes públicos, y (2) porque esta reconstrucción no tendría poder de persuasión si fuera visible. Se trata esencialmente de un problema de «reducción de la disonancia». Las ideologías reducen la disonancia entre (1) el reconocimiento de que uno busca una ventaja privada y (2) el deseo de ser considerado como siguiendo cursos de acción justificables. El reconocimiento público de que un curso de acción se basa en ambiciones privadas amenaza e impide la movilización de apoyo público a dicha acción. La función de la ideología es justificar pretensiones, resolver el problema de cómo la búsqueda de intereses privados puede, no obstante, generar apoyo público.

2.1

Los intereses constituyen el fundamento inobservado de dos tipos de patrones para evaluar la acción pública en la vida cotidiana. Uno de ellos es la ideología misma, y el otro es lo que podríamos llamar un «paradigma» [1]. La relación entre las ideologías y los paradigmas es la relación entre lo abstracto y lo concreto. Ideologías y paradigmas sirven, entre otras cosas, como patrones para ayudar a las personas a tomar decisiones y formular políticas. Pero el paradigma es una imagen relativamente *concreta* de lo que se busca y desea, mientras que la ideología es relativamente *general* y abstracta. Por ejemplo, si una ideología puede impulsar a los hombres a «tener éxito», ciertos paradigmas de éxito pueden definir denotativamente el éxito como poseer un Aston Martin o como ser tratado con deferencia de *Sir.* El paradigma de clase, no menos que la ideología general, sirve para

[1] Cf. mi examen de esto en *Wildcat Strike,* Kent State University Press, Kent, Ohío, 1954, y A. W. Gouldner y H. P. Gouldner, *Human Interaction,* Harcourt, Brace & Co., Nueva York, 1963. Tal como la usamos *aquí,* la noción de paradigma deriva de Karl Mannheim más que de Thomas Kuhn.

canalizar y dirigir la conducta y las decisiones de las personas y grupos que los adoptan. Pero si la ideología dice «trabaja duro», el paradigma puede agregar «cuando trabajas para *ti mismo*»; si la ideología dice «respeta la razón», el paradigma, sin embargo, puede indicar que el respeto se muestra mediante la conducta amistosa en un salón, pero no dando el voto a los intelectuales; si la ideología dice que todos los hombres son «iguales»; el paradigma puede sugerir que el «lugar de la mujer» está en el hogar.

En otras palabras, una ideología implica proyectos legitimados que reclaman el apoyo de otros; un paradigma, en cambio, no necesariamente supone un bien para el que se reclama el apoyo público; uno puede disfrutar de que se le llame «Sir», pero no necesita reconocer esto a otros o invitarlos a gozar de la misma satisfacción. El paradigma se basa en un conjunto específico y concreto de experiencias, y quienes las han compartido pueden compartir el paradigma, pero es difícil comunicarlo a quienes no las han tenido. Todos los hombres asignan cierto valor a la seguridad, pero quienes han pasado por una crisis económica quizá tengan una imagen de lo que desean evitar y de lo que sería mejor hacer para evitarlo que a menudo parecerá inexplicable a quienes sólo han conocido la opulencia. El paradigma es un símbolo menos independiente del contexto y sólo se puede hablar de él con los que comparten las experiencias concretas que permiten descifrarlo. La justificación y fundamentación de un paradigma reside, pues, en un conocimiento relativamente *tácito* que, por ende, carece relativamente de una articulación reflexiva. Con los paradigmas, pues, volvemos al ámbito de una variante sociolingüística restringida, con algún indicio de por qué esta variante lingüística se vuelve «restringida».

Siendo relativamente concretos, los paradigmas varían según los individuos y los grupos. Se forman por las experiencias pautadas pero diferentes de distintos grupos. Un paradigma expresa y encarna las *concepciones* generadas por la experiencia de los intereses especiales, y por tanto menos comunicables, de personas o grupos particulares. Expresa su concepción de lo que *ellos* creen *deseable*. Pero ésta es una *imagen* concreta de lo que se desea —y por consiguiente es una norma de gratificación—, de lo que se quiere, pero no necesariamente de lo que se recomendará para otros.

Las ideologías son también criterios para las decisiones, que canalizan y seleccionan la conducta; pero son más abstractas conceptualmente, pues carecen de una especificidad, una concreción y un conjunto detallado de imágenes similares. La ideología es una generalización del paradigma basada en los intereses y formulada en la sintaxis de un discurso racional que se da autoridad a sí mismo al

hablar en nombre del interés público. Como tal, la ideología tiene un ámbito más amplio de aplicaciones posibles; no es tan limitada y privada en sus aplicaciones como el paradigma, que, lógicamente, puede ser sólo un caso especial de la ideología.

Una ideología, pues, puede entrañar aplicaciones que vayan mucho más allá del paradigma; y éste entrañará limitaciones tácitas, pero firmes, a esas aplicaciones. Al ajustarse a su paradigma, un hombre puede satisfacerse con menos que las exigencias más ambiciosas de su ideología. Las ideologías, pues, siempre implican un programa de acción más *radical;* los paradigmas siempre implican un programa más *conservador*. Hay, pues, una dialéctica continua entre las ideologías y los paradigmas, una tendencia a que cada uno ejerza una presión sobre el otro, a crear dificultades y trabas al otro.

Un problema fundamental es: *¿cómo es que se llega a generalizar los paradigmas en ideologías, cuando esto ocurre?* Parte de la respuesta parece ser que, si bien ambos desempeñan funciones similares, no son funciones idénticas. En particular, las ideologías y los paradigmas no son igualmente útiles como mecanismos políticos para movilizar las solidaridades grupales. Al ser más general, una ideología puede atraer a grupos mayores y más diversificados que su paradigma subyacente y, por tanto, puede movilizar políticas más poderosas y vastas. Por ser generales, las ideologías sirven para originar alianzas y entendimientos entre quienes *no* comparten el mismo paradigma, o cuyos paradigmas difieren en elementos significativos, es decir, entre aquellos cuyas experiencias e intereses concretos son un poco diferentes e incomunicables, si no antagónicos. (Aquí vislumbramos algunos de los límites de las variantes lingüísticas restringidas y, de manera correspondiente, cómo las variantes lingüísticas elaboradas trascienden esos límites.)

2.2

Pero al mismo tiempo, por debajo de toda ideología común hay siempre tendencias centrífugas en los grupos que la apoyan, cada uno de los cuales interpreta la ideología en términos de su propio paradigma un poco diferente y basado en intereses específicos. Además, cada grupo será propenso a dejar de cooperar con los otros cuando haya alcanzado su propio paradigma, con el resultado de que la alianza común forjada por la ideología tenderá siempre a romperse mucho *antes de lograr su valor general unificador*.

En consecuencia, las ideologías son siempre «mitos». Siempre exhortan a lograr algo que no es exactamente lo que quieren los grugrupos que las suscriben. Admiten la persecución de intereses un

poco colaterales con respecto a los proyectos públicamente proclamados, si no en conflicto con ellos. La generalización de un paradigma basado en intereses para convertirse en una ideología es el precio que un grupo paga a fin de movilizar el amplio apoyo que necesita para realizar su paradigma más limitado. La ideología, pues, es el precio de la política cuando es menester movilizar masas para promover proyectos públicos en una sociedad con intereses de clase divididos. Los paradigmas, en cambio, implican un aislamiento apolítico, un desprecio por el público.

A diferencia de los paradigmas, más restringidos a grupos o privatizados, las ideologías son una retórica del discurso público y producen lo que podríamos llamar, con Erving Goffman, una forma de «acentuación dramática». Se convierten en centro de preocupación pública que apartan la atención del paradigma más concreto, insertado en intereses. Pero las ideologías no son sencillamente una máscara para el autointerés: también son una tácita y genuina oferta de apoyo para diferentes grupos. Al tener una ideología común, los diferentes grupos de intereses se dan mutuamente una validación consensual tácita a sus paradigmas. Con el tiempo, el paradigma ya no es reconocido como la base de la ideología, ni ésta es considerada como una mera racionalización del paradigma basado en intereses. Se produce una inversión. El paradigma es ahora considerado como un derivado de la ideología, como un *ejemplo* permisible o un inferencia lógica de la ideología y, *como tal,* ya no es expresión de un interés partidista, sino de un interés público general.

Esta misma relación entre el paradigma limitado de los intereses y la ideología generalizada impulsa a cada grupo a apoyar la ideología común. Esto, a su vez, promueve la cooperación social de los grupos y puede contribuir, en cierta medida, a llevar a todos ellos a acercar un poco sus diferentes paradigmas, aunque no en el mismo grado. Las ideologías no ocultan necesariamente una ganancia de suma cero, pero pueden promover una optimalidad paretiana. La formulación generalizada característica de una ideología, sin embargo, sirve para ocultar las divergencias o los conflictos entre grupos aliados. En este aspecto, es una mentira: una mentira «noble», quizá, porque a menudo permite a cada grupo hacer más en pro de sus intereses especiales de lo que podría lograr de otro modo.

Pero la generalización de diferentes paradigmas en una ideología no elimina esas diferencias o sus conflictos potenciales. Más bien, reduce su relieve y visibilidad, y brinda oportunidades para la gratificación parcial de los variados paradigmas de distintos grupos.

Por debajo de la ideología común, subsisten las diferencias de los grupos con respecto a sus paradigmas. Estas diferencias en los

paradigmas son como fallas geológicas que yacen bajo la superficie ininterrumpida; demarcan los límites a lo largo de los cuales aparecerán las posteriores rupturas en la solidaridad de los grupos, las líneas a lo largo de las cuales surgirán conflictos. Las ideologías, pues, son puentes temporarios tendidos sobre las diferencias grupales. Son intrínsecamente precarias porque suponen la existencia de diferentes paradigmas grupales. Esto es, las ideologías expresan un punto de equilibrio dinámico entre diferentes paradigmas de grupos. No se las necesitaría si no hubiera tales diferencias. Pero no resuelven estas diferencias, sino que postergan los conflictos concernientes a ellas.

Puesto que los hombres que se adhieren a las mismas ideologías no tienen los mismos paradigmas, no quieren exactamente las mismas cosas ni tienen los mismos medios de alcanzarlas. En consecuencia, la mayor alianza ideológica común será siempre inestable. Algunos grupos se alejarán continuamente del consenso, mientras que otros serán atraídos a él. El consenso en la política, pues, es siempre tambaleante y necesita ser restaurado. Cabe destacar, sin embargo, que la adhesión a una ideología y a la solidaridad construida sobre ella no se quiebra sencillamente por el *fracaso.* También se quiebra cuando un grupo *alcanza* la comprensión de la ideología limitada por el paradigma que siempre buscó. Una vez que un grupo logra su paradigma, hay menos gratificaciones en perspectiva para él, y se enfrenta entonces con los costes de apoyar a otros en la búsqueda de sus paradigmas diferentes.

Así, las ideologías son compatibles con los paradigmas y los intereses en que se basan, pero van más allá de ellos. Los paradigmas resuelven las ambigüedades inherentes a las ideologías con sus valores generalizados. Los paradigmas constituyen criterios auxiliares en términos de los cuales serán descifradas e intepretadas concretamente las ideologías, limitando la asignación de sus diversos significados posibles y su aplicación a situaciones concretas. En efecto, se sabe lo que una ideología *significa* sólo cuando uno conoce también los paradigmas que armonizan con ella.

Una ideología siempre exige que las personas hagan algo *más* de lo que sus paradigmas quieren; los paradigmas siempre disponen a las personas a hacer algo *menos* (y diferente) de lo que pretenden las ideologías. Estas siempre exigen que las personas trasciendan sus paradigmas y, por ende, sus intereses. Los paradigmas siempre disponen a las personas a comprometer (si no subvertir) sus ideologías. Ambos se hallan en una constante tensión dialéctica. Por tanto, no debe contemplarse a las ideologías como elementos de la cultura intrínsecamente mantenedores del orden, incitadores a la solidaridad o reforzadores del *statu quo.* Las ideologías generan tensiones tanto

como las reducen. Cuanto más los hombres se adhieren a sus ideologías y creen en ellas, tanto más éstas crean costosas presiones sobre los paradigmas e intereses a los que también se adhieren.

2.3

Las ideologías son focalizaciones de las bases sobre las que un grupo ha podido lograr algún consenso. Encarnan los compromisos tácitamente negociados de los diferentes paradigmas afirmados por diferentes miembros o subgrupos de la estructura política mayor. Expresan un compromiso ya alcanzado por un conjunto menor de figuras notables organizadas, y proponen, en efecto, un compromiso que podría ser atractivo para un cuerpo político más vasto, con nuevos aliados o electorados potenciales. Una ideología, por lo tanto, es un «programa» o proyecto de acción pública cuya retórica tiene la función de promover alianzas movilizadoras de poderes diluyendo las diferencias y formulando los objetivos de la alianza de una manera que armonice los diferentes paradigmas de diversos subgrupos.

Por ejemplo, la generalización de la clase media francesa de su paradigma en las ideologías de la Ilustración movilizó el apoyo a ella de otras clases sociales: el campesinado, las masas urbanas y hasta la aristocracia liberal. Para lograr esto, una ideología debe guardar silencio sobre las diferencias o disimular los conflictos, proporcionando así una base de unidad entre diversos grupos potencialmente antagónicos. La función de la ideología, pues, tiene dos aspectos; no es solamente informar y revelar, sino también *oscurecer* y *ocultar*. Cumple su función social, no sólo con sus informes, sino también con los silencios que impone. La ideología, pues, es un «noble» mito cuyos problemas posteriores derivan de las elevadas promesas que es incapaz de cumplir o no desea cumplir, de la confusión generada por sus deformaciones y omisiones, y de la existencia de problemas de los que no puede hablar.

Ideologías y paradigmas son sistemas simbólicos, modos más o menos compartidos de comunicación, particularmente en lo concerniente a cosas que no son necesariamente visibles en el mundo cotidiano de sus creyentes. Los paradigmas se basan en intereses grupales limitados que pueden ser ininteligibles o no atractivos para otros, mientras que las ideologías los trascienden y lanzan puentes sobre ellos. Las ideologías facilitan la comunicación en el ámbito público, permitiendo, abriendo y concentrando las comunicaciones en ciertas preocupaciones y, simultáneamente, inhibiendo, suprimiendo y hasta reprimiendo otros tipos de discurso público. De este modo, las ideologías deforman la comunicación pública y frenan la conciencia personal de creencias discordantes con las sustentadas ideológicamente. Las ideologías, en resumen, estructuran la comunicación, admitiendo ciertos sistemas de discusión y rechazando otros. Los paradigmas, en cambio, son los elementos de una comunicación prepública, las imágenes compartidas de los ya unidos en el conocimiento mutuo, la bandera de los que ya son amigos, no el punto de reunión de los extraños.

3

Los paradigmas, correspondientemente, suponen temas tamizados, rechazados o sobre los que no se permite la discusión abierta, libre y directa a causa de la censura del sistema públicamente dominante de comunicación o sencillamente porque se basan en contextos grupales limitados, no compartidos por otros. Por lo tanto, son un sistema simbólico accesible públicamente, un sistema «paleosimbólico».

Lo paleosimbólico, pues, constituye un conjunto de creencias y símbolos de comunicabilidad restringida. Lo puramente ideológico, desde luego, suponiendo que no sea ilegal (y exija una formulación críptica) es un lenguaje plenamente público. Esto significa que será expresado —y por serlo— por (y ante) personas mutuamente desconocidas de experiencias muy diversas. En cambio, lo paleosimbólico está en el extremo opuesto de la polaridad. Lo paleosimbólico tiende a expresarse en ámbitos privados, entre los que se conocen previamente y que, por esta razón y por otras, comparten intereses. En el caso extremo, lo paleosimbólico es lo que no se dice realmente a otros *conocidos,* sino sólo un discurso de fantasía a íntimos imaginarios que ni siquiera se le dice a éstos. O puede ser lo que sólo se escribe en el propio diario y no está destinado a ser leído por otros.

Así, hay cierta dimensionalidad, similar a una escala, que va de la ideología públicamente comunicable a lo paleosimbólico del plano paradigmático. Lo más ideológico y lo menos paradigmático es lo que puede ser dicho públicamente entre extraños. Lo menos ideológico y lo más paradigmático es lo que puede decirse a los íntimos en ámbitos privados, sólo si no hay extraños presentes. Esto último es un *paleo*simbolismo precisamente porque se refiere a sistemas simbólicos más viejos que las ideologías de un hablante, pues han sido adquiridos antes que sus ideologías.

En el plano sociológico, lo paleosimbólico forma parte de los lenguajes compartidos, ordinarios (y por tanto «restringidos») de la vida cotidiana aprendidos durante la socialización primaria, de niños.

Lo paleosimbólico, por ello, está poderosamente asociado a las «otras personas significativas». Estas son personas involucradas en la enseñanza de este lenguaje ordinario, que vincula su enseñanza con la provisión de gratificaciones y seguridad al yo del aprendiz, y por consiguiente con el más elemental sistema de afectos. Así, el lenguaje aprendido se enlaza con imágenes de tales «otras personas significativas», y con su relación con el aprendiz. El nivel paleosimbólico, pues, supone personas centrales, relaciones sociales nucleares, y las gratificaciones y seguridades cargadas de efectividad que están relacionadas con ellas.

El futuro de una ideología, pues, dependerá de su relación con el nivel paleosimbólico. Mediante esta conexión, puede obtener apoyo extrarracional, en la medida en que armonice con lo paleosimbólico. De lo contrario, el mantenimiento de una ideología presentará dificultades adicionales, si es discordante con lo paleosimbólico. El contacto entre estos dos niveles implica que toda comunicación ideológica siempre tiene consecuencias para, o siempre hace referencia tácita a, y siempre reposa en, *algo distinto de aquello a lo que apunta el ideólogo.*

3.1

El lenguaje ideológico, pues, debe indefectiblemente ser acerca de un-Otro, acerca de lo que es ajeno a su propio discurso racional, acerca de algo más, o algo sencillamente diferente, de lo entendido por el hablante. El lenguaje extraordinario del ideólogo no puede por menos de estar cargado de significados y afectos adicionales; pues se basa ineludiblemente en el lenguaje ordinario de la vida cotidiana, del cual no puede ser separado ni aislado reflexivamente. El ideólogo sencillamente no puede usar el lenguaje ordinario sin reprimir o evocar más significados y motivaciones de los que pretende o de los que es consciente (así, un orador que inste a sus seguidores a «decapitar al rey» puede provocar un difuso temor a las autoridades, los mayores o los padres, que no es su intención provocar, causando de este modo una indigna carnicería o una huida llena de pánico que habría preferido evitar políticamente).

Con toda seguridad, el quid de la cuestión *no* es que la ideología sea una racionalización del nivel paleosimbólico, sino más bien que existe una inevitable superficie de contacto entre esos dos niveles, con innumerables, y a veces no intencionales, consecuencias. Es inherente a esto el que ninguno de los dos niveles obtenga exactamente lo que desea o lo que espera. Cada uno puede inhibir al otro y, a menudo, cada uno puede generar bloqueos y deformaciones en la comunicación del otro. De este modo, es inevitable que las ideologías no sean aceptadas solamente por las buenas razones que el ideólogo expone, sino también por otras que comúnmente desconoce y no puede controlar.

3.2

Una implicación concreta de esto es que la dinámica de la Revolución Francesa, y en verdad de mucha de la cultura europea posterior, fue modelada en parte importante por una tensión entre la ideología pública generalizada y los paradigmas basados en los intereses (de las clases medias nacientes) en el plano paleosimbólico. Esta tensión surgió precisamente porque la Ilustración no fue un *Geist* desencarnado. Fue sostenida por estratos sociales muy específicos, la burguesía, y fue desarrollada dentro de un medio nacional limitado. La Ilustración fue una filosofía universal que hablaba francés. La *Aufklärung* de los alemanes fue algo muy diferente, en parte porque hablaba otra lengua. En el substrato paleosimbólico de la Ilustración, pues, había intereses de clase creados, lealtades nacionales y etnocentrismos culturales, todo lo cual limitó la gran promesa de la Ilustración.

La discordancia incipiente entre la ideología universalista y los paradigmas enraizados en intereses nacionales o de clase se hizo manifiesta con el estallido de la Revolución Francesa y en el contexto en despliegue de su política y sus guerras revolucionarias. En el siglo XVIII, la Ilustración fue algo ofrecido por una élite cultural, económica y política a su *propio* pueblo. Con Bonaparte, en cambio, la Ilustración fue impuesta por una nación a *otras* naciones. Así, se produjo cierta evolución en la Ilustración, del elitismo al imperialismo. Incluso en su pleamar, el universalismo, el igualitarismo y el cosmopolitismo públicamente prescritos de la Ilustración estaban en conflicto con su elitismo cultural tácito y su adaptación al sexismo y el antisemitismo; pero las ideologías universalistas de la Ilustración chocaron aún más violentamente con el posterior nacionalismo de la Revolución y el imperialismo de Bonaparte.

A la par que sostenía las pretensiones de los hombres de talento, de energía y de realizaciones —los «útiles»—, la clase media también afirmó el derecho «sagrado» a la propiedad privada, con lo cual apuntaló el derecho contrario de quienes podían ser «inútiles» u obtener «algo por nada», esto es, su derecho a lograr beneficios, intereses y rentas. La ideología igualitaria de la clase media se vio comprometi-

da por su inclinación a establecer requisitos de propiedad para la participación política. Hasta la ideología de la «libre empresa» y el *laissez-faire* de la clase media estaba en pugna con esos paradigmas, también de la clase media, que concebían el Estado como un medio para la protección aduanera, como un agente para controlar a los trabajadores díscolos y, con mayor generalidad, para mantener el orden social interno.

3.3

Así, el simbolismo de la Ilustración tenía dos capas: en un nivel, poseía una capa de ideología que servía como retórica para un discurso público que movilizara las solidaridades entre clases. En el nivel paleosimbólico más profundo, la ideología de la Ilustración se sedimentaba junto con una capa de intereses de clase y de élite, de restringida comunicabilidad. Hasta la racionalidad de los mismos *philosophes* fue una limitada racionalidad de clase. Se proponían promover la educación, eliminar la superstición, impulsar la ciencia y liberar la razón, pero apoyaban el deísmo y no renunciaban al sexismo y el antisemitismo. En su totalidad, pues, la interpretación de la ideología de la Ilustración estaba continuamente limitada por los intereses y paradigmas de la misma élite que la había formulado y promovido. Pero esta contradicción se da como un proceso de dos aspectos: si los intereses de clase de las capas medias subvertían su ideología, rebajándola, esta misma ideología también impulsaba a la clase media a efectuar reformas que no deseaba totalmente y que eran perjudiciales para sus intereses. Así surgió el jacobinismo.

La Ilustración cristalizó en Francia en el siglo XVIII, pero las contradicciones que contenía *no* quedaron limitadas a *Francia.* Perduraron más allá de Francia y más allá del siglo XVIII. Otras sociedades occidentales europeas y burguesas conocen una tensión similar entre las ideologías de la Ilustración y los paradigmas de la clase media. Las contradicciones visibles en la Ilustración, pues, son nada menos que las contradicciones de todas aquellas sociedades europeas occidentales que han participado de su tradición. Aún persisten.

Muchas ideologías y teorías postrevolucionarias, como el romanticismo y el marxismo, no son meramente reacciones contra la Ilustración, sino también esfuerzos por trascender algunas de sus contradicciones. Los problemas principales de la Europa postrevolucionaria, pues, no son inteligibles sencillamente como el producto de la quiebra del viejo orden feudal. También derivan de la naturaleza misma del nuevo orden, de las nuevas tensiones y nuevos conflictos que él

mismo creó. Muy fundamentalmente, la nueva sociedad sólo pudo mantener su unidad afirmando ideologías que despertaron ambiciones que sus élites a menudo se resistían a satisfacer (y comúnmente detestaban hacerlo), y con frecuencia iniciaban la realización de estas ideologías sólo cuando eran amenazadas por el estallido de conflictos.

Pero la nueva sociedad era también una sociedad que generaba ideologías de tendencia jacobina, ideologías discordantes con sus propios intereses limitados de clase; y su venalidad provocó, al menos entre los rebeldes, reiteradas corrientes de repulsa moral por la hipocresía del orden establecido. En general, fue una sociedad con una capacidad para el fervor moral que contagió a sus adversarios, y es a menudo difícil optar entre el fariseísmo de los rebeldes y la piedad pagada de sí misma del orden establecido. Fue una sociedad cuyas ideologías a menudo condenaban los «intereses creados» (el derecho, como decía Veblen, de obtener «algo por nada») y conservó un difundido disgusto por los «inútiles». Fue una sociedad de clases en la que los intereses de la clase dominante a menudo subvirtieron las mismas ideologías sobre las que se desarrolló originalmente esta clase; por ejemplo, el consumismo de la propaganda moderna contradice las ideologías burguesas del trabajo duro y la gratificación postergada. Es una sociedad que necesitaba del conflicto para revitalizar su adhesión a sus propias ideologías.

No fue, pues, solamente el vacío social de un período de transición incompleto, después del derrumbe de los viejos regímenes, lo que originó en las sociedades industriales modernas la desmoralización, el odio hacia sí mismas y los conflictos sociales; fue más bien la misma naturaleza contradictoria del nuevo orden burgués, que no pudo ni puede adquirir coherencia como no sea prometiendo lo que sólo cree a medias y sólo otorga a regañadientes.

Capítulo 11

LA IDEOLOGIA Y LA DOMINACION INDIRECTA: LA CONCIENCIA TECNOCRATICA Y EL FRACASO DE LA IDEOLOGIA

No es posible comprender la ideología sin comprender el sistema históricamente único de clases sociales que caracteriza al capitalismo moderno. En contraste con las clases dominantes de anteriores sociedades occidentales, a diferencia de los propietarios de esclavos de la Antigüedad o la nobleza dominante del feudalismo, la clase dominante bajo el capitalismo se halla activa y rutinariamente empeñada en la conducción de los asuntos económicos. Los atenienses ricos, por ejemplo, que deseaban ser más ricos podían invertir en diversas actividades comerciales; pero comúnmente no consideraban la administración mundana de estas inversiones como el modo preferido de pasar su tiempo; el premio ganado con la lanza siempre fue honrado en la antigua Grecia. Análogamente, la nobleza feudal no *valoraba* la administración rutinaria de los asuntos económicos, sino el despliegue honorífico de la belicosidad.

Ciertamente, este desinterés relativo por la ganancia cotidiana, por las rutinas necesarias para ganar dinero, no era un desdén ascético hacia el dinero ni una incapacidad para gozar de lo que puede obtenerse con él. Pero la administración rutinaria de los asuntos económicos en las economías capitalistas es una cuestión diferente, en parte porque es comúnmente considerada como una ocupación adecuada en la que un hombre adulto puede pasar su vida, en parte porque la racionalidad formal y la competitividad del capitalismo exige una atención vigilante y la movilización de energías, y en parte porque la diferenciación estructural del capitalismo supone que la

dedicación a la economía necesariamente hace *des*entenderse de otras estructuras sociales.

Esto significa, como subrayó hace tiempo George Lukács, primero, que en el capitalismo los miembros de la clase dominante normalmente no tienen el tiempo y la energía necesarios para hacer contribuciones al desarrollo de la cultura, y, segundo, que la clase dominante debe dar a otros el control real, directo, de los medios de violencia y coerción, colocando de este modo la protección final de su posición de clase en manos de otros.

1

A medida que se desarrolla una economía estructuralmente diferenciada, se produce una diferenciación de otras estructuras sociales dentro de la sociedad burguesa: las instituciones militares, judiciales, policiales y penales; en resumen, la organización del *Estado.* Con ésta se produce el desarrollo de un estrato especializado, que podríamos llamar la clase *administrativa,* dedicada totalmente a la administración rutinaria de los asuntos del Estado. De este modo se establece una base para el más completo desarrollo de una burocracia. En correspondencia con esto, así como las exigencias de una economía centralizada y en desarrollo apartan a la clase económica dominante de la creación de cultura y de la administración cotidiana de la coerción, así también la aparta de la intervención cotidiana en la política, de la movilización *rutinaria* del poder y la adopción mundana de decisiones. También esto se convierte en la actividad especializada de un estrato distinto, la clase *política.*

Como consecuencia de estos procesos, el sistema de estratificación bajo el capitalismo difiere profundamente del de las sociedades anteriores. La posición de su clase dominante y de su sistema total de clases es históricamente única. Bosquejaremos algunos aspectos de esta situación. Con la creciente diferenciación entre los órdenes económico, político y burocrático, y con la creciente especialización de *personales* diferentes, cada una de las esferas recientemente diferenciadas desarrolla cierto grado de autonomía y, podríamos agregar, de «deslizamiento» con respecto a las otras. El personal activo de las clases administrativa, política y dominante desarrolla normas y habilidades especializadas para abordar sus respectivas esferas, lo cual hace a éstas menos inteligibles y manejables para los de las otras esferas. Pero esto significa que las clases política y administrativa son ahora menos inteligibles y menos accesibles a la supervisión directa de la clase económica dominante. Así, bajo el capitalismo la clase eco-

nómica dominante debe ejercer su dominación de manera muy diferente de las clases dominantes anteriores. La suya es una dominación que se ejerce por *mediación*.

1.1

Esto crea de inmediato un problema especial para la clase económica dominante. En verdad, es *el* problema político, para ella. El problema es el siguiente: ¿de qué modo puede ejercer influencia sobre los otros sectores y asegurarse su lealtad? Este es un problema que no se presentaba de igual modo para las clases dominantes de las sociedades esclavistas de la Antigüedad ni de las sociedades feudales, donde no existía tal diferenciación y donde la clase económica dominante también tenía el poder político y la administración de la coerción en sus manos. Esas clases dominantes eran brutales; la clase capitalista sólo es insensible.

La *ideología* asume especial importancia como mecanismo simbólico mediante el cual pueden integrarse los intereses de esos diversos estratos sociales; al compartirla, los diversos estratos dominantes pueden dar respuestas compatibles a las cambiantes condiciones sociales. La ideología que defienden las clases políticas y administrativas es un mecanismo que refuerza su lealtad a la clase dominante o por el cual puede debilitarse. La solidaridad de las clases dominantes y su influencia sobre las clases política y administrativa dependen ahora de las *ideologías* a las que se adhieren, y reciben la mediación de ellas. De este modo, la ideología asume un nuevo papel histórico en el mantenimiento de las solidaridades sociales y el control de clase.

Antes nunca, en una sociedad de clases, la seguridad de una clase dominante dependió tanto de la presencia de un sistema de creencias apropiado a su dominación. La nueva dependencia de la ideología por parte de la clase económica dominante bajo el capitalismo hace de ella una clase dominante especial, una clase que debe ganar influencia sobre la mente de los hombres, y en especial sobre la de las otras clases dominantes; es una clase excepcionalmente dependiente de las ideologías en cuyos términos su dominación se define como *legítima*. La importancia de una legitimidad sustentada ideológicamente hace de la clase económica dominante bajo el capitalismo una nueva especie de clase dominante: una clase *hegemónica* (para usar la expresión de Gramsci).

Hay buenas razones para poner en duda que los esclavos de Atenas o Esparta obedeciesen a sus amos porque los creyesen amos

de pleno derecho a quienes atribuían legitimidad, y por consiguiente que los esclavos creyesen que lo eran con justicia. Es, con mucho, más probable que los esclavos obedeciesen por temor, no porque creyesen que sus amos eran autoridades legítimas. Y para que no la olvidaran, se les recordaba a veces su vulnerabilidad, como en las ocasionales matanzas de esclavos por los espartanos. Platón dice que hasta los esclavos atenienses (de la culta Atenas, «llena de violencia») estaban dispuestos a matar a sus amos, si hubiesen podido hacerlo con impunidad.

Análogamente, podemos preguntarnos hasta qué punto la obediencia de los campesinos en el señorío feudal se basaba en la convicción de que el señor tenía un derecho moral a mandar o en la simple conveniencia, prudencia, apatía o en el hecho esencial de que la vida cotidiana del campesino era una existencia en un *ghetto* que tenía poco que ver con sus amos. Lo que esclavos y siervos *pensasen* no carecía de importancia, pero era decididamente *menos* importante a que obedeciesen o no. Bajo el capitalismo, en cambio, la situación de la clase baja y trabajadora es diferente. Empezando con sus pobres y males viviendas y pasando a la educación compulsiva públicamente controlada, y luego a las efusiones de los medios masivos de comunicación, es evidente que se gastan grandes cantidades de energías y recursos para modelar el pensamiento de la clase no dominante.

1.2

Al decir esto, sin embargo, no pretendo afirmar que la ideología es el único mecanismo, o siquiera el más importante, por el cual se coordinan las clases dominantes y por el que se refuerza la influencia de la clase hegemónica en las sociedades capitalistas. Esta clase hegemónica se halla también protegida por el desarrollo y la estabilidad de la economía, con cuyos éxitos o fracasos está asociada. En condiciones de prosperidad, de crecientes bienes de consumo, de inflación controlada, el *crédito* social de la clase hegemónica será alto, y también lo será la disposición de otras clases a aceptar sus definiciones del mundo social (con escasas demostraciones). Así, hay una interacción de la ideología y la economía.

El examen siguiente de otros métodos por los cuales la clase hegemónica promueve su dominación y coordina la acción social con otras clases puede parecer a primera vista una digresión que nos aparta de la comprensión de la función que tiene la ideología en la economía política del capitalismo. De hecho, no es así, pues el desti-

no de la ideología bajo el capitalismo dependerá de los otros mecanismos de dominación e integración de que dispongan las élites. Obviamente, si hay pocas alternativas a la ideología, o ninguna, entonces cabe esperar que reciba más apoyo y cultivo, y adquiera más importancia.

Pero supongamos que haya muchos sustitutos funcionales de la ideología que brinden modos alternativos de integrar la acción social y conquistar la colaboración de otros. En estas condiciones, es de esperar que el futuro de la ideología bajo el capitalismo sea más precario y se vea más amenazado. Esto es esencialmente lo que sostengo. Más aún, precisamente es porque la élite hegemónica está *separada* de los medios de cultura, incluyendo la producción de ideologías, por lo que las ideologías desarrolladas en la sociedad capitalista a menudo pueden disgustar a la élite hegemónica, de modo que prefiera otros mecanismos de dominación e integración más plena y rutinariamente accesibles. En resumen, aunque la élite hegemónica de la sociedad capitalista, más que las de otras sociedades, necesite legitimación ideológica, se resiste a confiar en la ideología y en quienes la producen, y ello con mucha razón, según expondré más adelante.

Consideremos la naturaleza del problema que la clase hegemónica enfrenta: *no* es tomar decisiones cotidianas. La clase hegemónica se asemeja más al presidente de la junta directiva que al gerente que maneja diariamente los negocios. Lo que la clase hegemónica quiere es hallar en las otras clases una atención simpática y comprensiva a sus problemas. Desea una *disposición* a responder protectoramente a sus necesidades cambiantes. El problema político central de la clase hegemónica es hacer que las otras clases definan el mundo social de modos afines a sus preocupaciones e intereses, y en apoyo de las instituciones entrelazadas en las cuales viven, y cuyo funcionamiento normal reproduce la clase hegemónica.

El problema *político* primario de la clase dominante, hegemónica, pues, no es ejercer su dominación directa, sino asegurarse la compatibilidad, la sensibilidad y la lealtad de las clases administrativa y política, su lealtad a ella misma como clase y al *sistema* social institucionalizado dentro del cual se reproduce. El problema principal de la clase hegemónica, por tanto, no es que estas otras clases *obedezcan* las «órdenes» que les dé, sino que las ejecuten de formas que den apoyo al sistema social, a las instituciones y políticas cuyo normal funcionamiento permite a la clase dominante mantenerse y reproducirse. En el plano ideal, el ordenamiento más efectivo para esta clase dominante es el que protege sus intereses sin tener que emitir directamente órdenes a tal fin.

Lo que la clase hegemónica necesita finalmente de las otras no es un pensamiento adecuado, ni siquiera obediencia, sino el desempeño efectivo y fiable de ciertas funciones. Pero aparte del desempeño de estas funciones por máquinas, una alternativa nunca ignorada, la conducta correcta comúnmente depende del predominio de ideologías apropiadas, como de la viabilidad y crecimiento de la economía y del desarrollo de organizaciones eficientes.

Es fundamental para la eficacia de una sociedad que usa un sistema de «dominación indirecta» el que sus instrumentos organizativos sean confiablemente controlables desde *fuera*. Estas diversas características organizativas —fiabilidad del desempeño, control por intereses externos sin un flujo continuo de «órdenes» concretas, y elevada eficiencia son típicas de la forma organizativa dominante, la «burocracia», que usa reglas permanentes generales, controladas por expertos de dedicación total, administrados desde arriba por *no*-burócratas.

De tal modo, la sociedad depende en gran medida de la apropiada socialización y educación de las clases administrativa y política. Ellas desarrollan habilidades especializadas y crean una disposición a dar *crédito* a la clase hegemónica, a definirla como un estrato «responsable» y eficaz dedicado al bien común; definen su rol como legítimo y también generan lealtad hacia el sistema social. Lo que se necesita es una lealtad al *sistema,* no sólo una lealtad de clase; pero es una lealtad a un sistema social dentro del cual existe una cierta jerarquía de instituciones —una estructura de dominación— que sistemáticamente beneficia a la clase hegemónica y protege sus intereses vitales. Además de estas instituciones básicas, por las cuales se ejerce y protege la influencia de la clase hegemónica, hay también ciertos mecanismos especiales (*ad hoc,* pero reiterados) que ayudan a mantener a la clase dominante.

1.3

Entre éstos se cuentan los *sobornos* directos. Para algunos, la mera mención de estas cosas *moralmente* «vulgares» hace parecer que uno es intelectualmente vulgar. Pero no es así [1]. Los sobornos directos son un importante mecanismo por el cual la clase dominante, o sus agentes cabilderos, influyen sobre las clases administrativa y política. En verdad, ni siquiera tienen que ser particularmente grandes

[1] Obviamente, esto fue escrito *antes* de que el escándalo Watergate nos recordara el predominio del soborno directo.

para ejercer influencia. Es asombroso cuánta influencia política puede comprar un modesto soborno.

Los sobornos pueden ser comparados provechosamente con las sumas muy modestas, a menudo 20 ó 30 libras o unos pocos cientos de dólares o marcos, con que los servicios secretos pagan a espías por traicionar a su país natal o por trabajos «sucios» realmente muy peligrosos. Si un hombre puede traicionar a su país o arriesgar su vida por unos pocos cientos de dólares, no cabe sorprenderse de que los miembros de las clases administrativa o política traicionen su juramento de oficio o a las *instituciones* de su país por sumas análogamente (o al menos relativamente) insignificantes. En ambos casos —en la traición nacional o la corrupción política— las insignificantes sumas involucradas sugieren, como es obvio, la existencia de *otros* motivos, no pecuniarios, que llevan a los hombres a la traición. Hay resentimiento y alienación hacia aquellos a quienes se traiciona. De manera correspondiente, a menudo hay afecto o respeto por aquellos *a* quienes se «venden», a veces sencillamente porque se tiene un enemigo común. Sin embargo, lo pecuniario es importante por sí mismo, aunque sólo sea como factor precipitante que a veces altera un precario equilibrio de lealtades y alienación. Además de los sobornos directos, pues, hay también «favores» y otras oportunidades de hacer dinero, que también están entre los mecanismos *ad hoc* por los cuales la clase hegemónica puede influir en las clases administrativa y política.

De este modo, las clases administrativa y política *capitalizan* sus estratégicas posiciones sociales. Así adquieren ventajas que, a diferencia de sus estatus político y administrativo, *son* transmisibles a sus hijos y constituyen ventajas económicas que es posible legar a través de líneas generacionales. Además, los «favores» ni siquiera necesitan implicar costes monetarios; sencillamente pueden envolver la transmisión de *información* estratégica de personas enteradas que permite a quien la recibe adquirir una ventaja económica capitalizable. De esta manera, la clase hegemónica, aun sin un desembolso pecuniario, puede ofrecer ventajas económicas a sus aliados.

Los sobornos y los favores tienen una ventaja especial desde el punto de vista del receptor en que constituyen «ingresos no ganados»; no exigen ningún trabajo adicional o especial del funcionario político o el administrador que los recibe. De ese modo, pueden seguir siendo miembros activos de las clases política y administrativa sin tener que dedicarse a actividades que den dinero. Por esto precisamente es por lo que las donaciones o contribuciones a campañas son más importantes de lo que puede inferirse de su mero valor

monetario. No sólo pagan las cuentas de un dirigente, sino que lo hacen sin que éste tenga que distraer tiempo y atención de la política como lo requiere el «trabajar».

Los matrimonios mixtos son otros mecanismos para integrar a la clase hegemónica con otras clases sociales, y tienen importancia similar. También en esto, una de las funciones menos advertidas de tales matrimonios es permitir a las personas sustentar su actividad política, permitiéndoles ser un miembro *de dedicación exclusiva* de las clases política o administrativa, sin tener que trabajar. Entre otros mecanismos por los cuales la clase hegemónica puede influir en las otras, se cuenta la creación de *comunidades* o seudocomunidades en las que los miembros «prometedores» de las clases política y administrativa se ponen en contacto personal con los miembros de la clase dominante, o con los que están cerca de ellos, y, así, pueden tener un intercambio simbólico con ellos: «el placer de su compañía». Tal participación difusa crea cierta sensación de un destino común de las clases (como los matrimonios mixtos), promueve un sentimiento de solidaridad no limitado a problemas y temas específicos; alienta una disposición a dar crédito a la clase hegemónica, a verla en su plena «humanidad» de personas decentes, y no como los «explotadores» que sus enemigos pretenden que son. Entonces, cada una de las clases dominantes aprende a asumir el rol de la otra. Así, hace de la «otra» un público *internalizado,* de modo que las políticas de las clases política y administrativa pueden ser influidas por la clase hegemónica aun sin *comunicarse* con ella.

2

Bajo el capitalismo, la clase hegemónica domina a distancia; domina mediante otros que son quienes ejercen realmente la coerción y la fuerza sobre las que su sistema (al igual que otros) finalmente reposa; domina mediante los administradores políticos y las clases administrativas, que rutinariamente manejan el sistema de gobierno y coerción.

Esto tiene consecuencias de profunda importancia. Significa, primero, que los intereses más vitales de la clase hegemónica dependen ahora directamente de la acción de otras clases. Bajo el capitalismo, la clase dominante tiene un grado de dependencia de otras clases que es históricamente único. Pero esta interdependencia no significa, como suponía Durkheim, que ahora todos los estratos sociales son igualmente importantes en la administración de la sociedad. Significa que ahora la clase hegemónica debe perseguir sus objetivos de nuevos

modos y por nuevos mecanismos. Supone, en parte, una relación de *negociación* entre ella y las clases administrativa y política: supone que la sensibilidad de éstas depende *en parte* de los términos que la clase hegemónica esté dispuesta a ofrecer, de los favores y ventajas que esté dispuesta a otorgar. Supone que la clase hegemónica debe (en efecto) *negociar* con las otras clases para establecer los términos de su intercambio; supone que está expuesta a cierto grado de insensibilidad, resistencia o aun amenaza a sus intereses. Pero esta resistencia no es una expresión de independencia con respecto a la clase hegemónica por parte de esos otros sectores; la resistencia es el modo en que procede la negociación y se establecen los términos; es el proceso por el cual los administradores políticos y las clases administrativas ceden parte de su autonomía a cambio de otras ventajas.

Pero inevitablemente esto implica el debilitamiento de la dirección centralizada y unificada de la sociedad como sistema social. Estimula un sistema social en el que los resultados no son plena y directamente controlables por la clase hegemónica o por las otras. La diferenciación estructural y la autonomía *relativa* de los diversos sectores de la sociedad entraña una *declinación* del *poder* de la clase hegemónica, junto con la sensación creciente de que la sociedad ya no es una jerarquía «piramidal» dominada desde arriba. La imagen de la «jerarquía» retrocede ante la de un «sistema». La sociedad es ahora más similar a un *sistema* que tiene sus propios imperativos sistémicos.

Puesto que los resultados reales que produce el sistema corresponden cada vez menos a las políticas de una clase determinada, el sistema, en este sentido, está «fuera de control». Son cada vez menos las personas que obtienen exactamente lo que desean. Todo el mundo experimenta alienación, la sensación de que las propias políticas y acciones tienen «consecuencias no previstas»; crece la sensación de que el sistema como un todo se ha hecho inmanejable. La clase hegemónica ya no rige los *resultados,* por mucho que trate de lograrlo, en la medida en que lo desearía. Sujeta cada vez más a las restricciones y tensiones en proliferación del sistema social del que forma parte, la clase hegemónica es cada vez menos una clase *dominante* y cada vez más una clase «alta». Pero si bien los *poderes* políticos de esta clase han disminuido, sus ganancias no se han visto afectadas y hasta han aumentado. Sus ingresos privilegiados subsisten, aunque recortados por los impuestos, si bien su capacidad de obtener resultados deseados ha quedado limitada por el creciente carácter sistémico de la sociedad, y por el creciente poder de las clases política y administrativa.

2.1

Si bien la situación estructural de la clase hegemónica se ha deteriorado, en este sentido, con todo hay ciertos cambios que no puede permitir; hay límites a lo que puede admitir, si ha de sobrevivir. Esencialmente, estos límites son los que definen su propia reproducción social como clase alta.

Tales límites giran alrededor de varias cosas: primero, el control sobre la propiedad, y sobre todo las políticas de inversiones, para poder determinar distribuciones de capital en función de los beneficios. Esto, desde luego, implica la existencia continua de una estructura de oportunidades para la inversión privada; debe disponerse de mercados en los que se pueda comprar y vender provechosamente cosas y fuerza de trabajo. En otras palabras, debe protegerse la posición del *capital* de la clase hegemónica contra las operaciones no provechosas, los saldos invendibles, los impuestos confiscatorios y la expropiación directa, y contra la destrucción por soldados extranjeros o insurrectos internos. También se la debe proteger de los competidores o proveedores extranjeros que puedan vender a menor precio, despojarla de sus mercados, de materias primas, de suministros de energía o de oportunidades para la reinversión de su superávit. En verdad, también es menester protegerla contra toda tendencia a la disminución de la tasa de beneficio. En cualquiera de estas situaciones, la capacidad de la clase hegemónica de reproducirse socialmente se ve seriamente amenazada y sufre una crisis convulsiva.

La clase alta se opondrá a todo lo que amenace su capacidad de reproducirse poniendo en peligro la rentabilidad de sus posesiones y, de ese modo, su capacidad de *reinvertir* y hacer mayores beneficios. En efecto, la protección del *capital,* y por tanto de la rentabilidad, es lo que el interés de la clase hegemónica bajo el capitalismo no puede permitir que sea socavada, y lo que limita la racionalidad que alienta. Pero, por supuesto, ésta es sólo la estrategia *defensiva* de la clase hegemónica, o, en otras palabras, su «programa» mínimo. Puede adaptarse a este programa y tolerarlo, pero no lo considera como deseable u óptimo.

Pero si el problema *político* central de la clase hegemónica bajo el capitalismo es el desarrollo de su influencia sobre las clases administrativa y política, sobre el aparato estatal y el régimen gobernante, esta influencia no es una mera elección que la clase hegemónica puede *optar* por ejercer, pues aquí se hallan críticamente involucrados los intereses de esta clase. Estos intereses exigen la protección de su moneda en los mercados monetarios internacionales, impuestos controlados, acceso a mercados distantes para los artículos terminados,

suministros de energía y materias primas. Todo esto exige la coordinación nacional de los servicios bancarios y del mercado de trabajo. En las condiciones modernas de las corporaciones burocratizadas, cuyos beneficios dependen principalmente de lo avanzado de su tecnología, también es necesario gastar grandes sumas en «investigación y desarrollo», y para la creación de un sistema de educación masiva de tecnólogos y científicos. Mucho de esto se obtiene «socializando» los costes mediante los impuestos. Para una clase cuyas necesidades abarcan todo esto, una mera «alianza» con el Estado no basta. Lo que requiere imperativamente es cierto grado de integración con el Estado que es mucho más que una alianza, y que de hecho aumenta continuamente. Esta es una de las características estructurales fundamentales del capitalismo moderno.

Michael Miles caracteriza la situación creada con sucinta claridad: «... el gobierno, las corporaciones dedicadas a hacer beneficios y las instituciones —ajenas al beneficio— de la industria del conocimiento se hallan entrelazados de tal modo en el plano directivo, tan vinculados en los niveles medios y tan mezclados en sus funciones, que son apenas distinguibles» [2].

Un mecanismo clave de esta integración estructural, comúnmente subrayado por Miles, Seymour Melman y Severyn de Bruyn, es, por supuesto, el ejército y su contrapartida civil, los Departamentos de Defensa y Guerra. Este ministerio es el que establece el puente estratégico entre el Estado actual y la clase hegemónica, al brindar grandes contratos a la industria privada y subsidios para investigación y desarrollo que más o menos aseguran a esas empresas su rentabilidad. Destacar, como lo hemos hecho, la diferenciación estructural de las diversas clases sociales y órdenes institucionales bajo el capitalismo, evidentemente, pues, no significa suponer que se hallan mutuamente aislados o desvinculados.

La diferenciación estructural de los diversos órdenes institucionales y estratos sociales bajo el capitalismo crea ciertas *ventajas* potenciales, así como peligrosos puntos vulnerables, para la clase hegemónica y el sistema social del que forma parte. Una de las ventajas más importantes es que la diferenciación entre las esferas económica y político-administrativa permite a esta última, el aparato estatal, *parecer* autónoma e imparcial frente a los otros sectores de la sociedad. La *relativa* autonomía del aparato estatal es definida públicamente, por razones que examinaremos más adelante, como una autonomía *sin* límites. En otras palabras, el aparato estatal es definido

[2] Michael W. Miles, *The Radical Probe,* Atheneum, Nueva York, 1971, página 151.

como la esfera institucional que *controla* a la sociedad. Pero esto oculta que las clases político-administrativas *no* son autónomas; en efecto, tienen una tácita alianza con la clase hegemónica; están muy sometidas a la influencia de ésta, a través de diversas presiones y tentaciones; han formado un sistema mutuamente gratificante para el intercambio de beneficios con la clase hegemónica, y algunos se han convertido en miembros de la misma *subcomunidad.*

La diferenciación de las diversas esferas sociales en la sociedad moderna también permite a la clase hegemónica mantener su hegemonía conservando cierta distancia de la esfera política, que sirve como «pararrayos» de los éxitos o fracasos de la sociedad, protegiendo así la reputación pública de la clase hegemónica. La corrupción y los escándalos de las esferas político-administrativas no manchan la reputación de la clase hegemónica, aparentemente distante.

2.2

La autonomía del aparato estatal frente a la clase hegemónica y a otras clases es real, aunque relativa, pero no es sencillamente una función monótona de una variable. Más aún, un análisis adecuado de la autonomía relativa del Estado en las sociedades industriales modernas, especialmente de las naciones capitalistas, debe reconocer que se trata de un fenómeno internamente contradictorio. Al considerarla, debemos, de una parte, evitar las vulgarizaciones, que simplemente ven en la autonomía una ilusión útil, que presumiblemente oculta la verdad esencial de su sometimiento a los intereses de la élite hegemónica. De otra parte, debemos también evitar otra vulgarización que nuevamente afirma el creciente poder de la «esfera política» en la sociedad moderna sin ver también que no se trata de una fuerza monolítica que actúe al unísono para imponerse al resto de la sociedad. El poder del Estado industrial es mayor que nunca, pero es también un poder escindido por contradicciones internas, y éstas también son cada vez mayores. El Estado moderno no es monolítico ni está aislado de otros sectores.

La autonomía del Estado es una función compleja de varios factores, entre ellos: (1) su acceso directo a los medios de la violencia y su control de ellos; (2) su manejo, regulación o control militar o legal directo de los medios masivos de comunicación; (3) la organización de una burocracia especializada altamente desarrollada, bajo el control imperativo de una autoridad centralizada; (4) el desarrollo, la proyección y la amplificación de atractivos ideológicos, como modo directo de movilizar al populacho de que dispone el más alto sector

ejecutivo de la clase política. Habiendo ya examinado los dos primeros factores con cierta extensión, las observaciones siguientes se ceñirán a los dos últimos factores.

2.2.1

Las actividades organizativas del aparato estatal, como las del sector industrial, son de carácter cada vez más burocrático, en el sentido clásicamente determinado por Max Weber. Esto es, la forma organizativa valora la competencia, y en la burocracia se asignan roles y autoridad sobre la base de la competencia certificada. Así, la forma burocrática no es la del estereotipo popular de la estúpida ineficiencia, sino una forma históricamente superior de eficiencia y efectividad instrumental relativa, porque supone una administración por expertos de dedicación exclusiva que vincula la forma burocrática con instituciones de enseñanza que otorgan credenciales, como colegios y universidades, por un lado, y con ciencias institucionalizadas de las universidades y otras partes, por otro. Es interesante el hecho de que las concepciones de Saint-Simon y Max Weber, aunque difieren profundamente en muchos aspectos, sin embargo, concuerdan en que las organizaciones modernas se han caracterizado y se caracterizan por su confianza en la racionalidad, al menos la racionalidad *formal* de los expertos científicos y técnicos.

Las organizaciones burocráticas modernas del sector estatal o del sector de la producción evalúan sistemáticamente el grado en que sus políticas son efectivas y hacen análisis de costes y beneficios de ellas; estiman racionalmente la efectividad relativa de los diversos departamentos de la organización, realizan investigaciones de opinión pública y de mercado que mantienen el contacto vivo con sus proveedores y sus mercados; seleccionan nuevos miembros y reevalúan continuamente a todos los miembros mediante diversos géneros de *tests* psicológicos y de desempeño; defienden políticas basándose en investigaciones; luchan y libran guerras contra otros mediante una argumentación e información racionalmente documentada —«hechos y cifras»—; se preparan para las contingencias imprevisibles dando instrucciones a sus administradores con «información básica» científicamente reunida y con análisis de sistemas que admiten diversos «argumentos», con supuestos alternativos sobre los sucesos.

La racionalidad formal de las formas burocráticas modernas ha evolucionado rápidamente desde el análisis de Weber, pero esencialmente sobre la base que él describió. El equipo tecnológico de las organizaciones se ha desarrollado enormemente desde la época de

Weber con el advenimiento de los computadores, la corrección de errores y el control de la información mecanizados, y los sistemas electrónicos de comunicaciones. Pero este desarrollo se basó en el anterior desarrollo de la forma organizativa burocrática, que exaltó la conducta instrumental, la racionalidad formal y la administración científica especializada. El poder del aparato estatal ha crecido mucho en función de este desarrollo tecnológico. Pero los objetivos para cuyo logro se usa este poder quedan, en parte importante, fuera del sistema burocrático de racionalidad formal.

2.2.2

Como comprendió Weber hace largo tiempo, todas las burocracias están bajo el control de altos funcionarios ejecutivos que establecen las metas por las que se moviliza la organización burocrática. Incluso los jefes de las burocracias más avanzadas tecnológicamente, no son designados solamente sobre la base de sus credenciales técnicas o su presunta competencia científica. Su designación se basa fundamentalmente en características extracientíficas: su pertenencia al partido político y la familia adecuados, a los sectores de clase apropiados, su posesión de una evidente fiabilidad ideológica, sus amigos y contactos, su riqueza y propiedades.

Pero cada vez más, para que estas personas puedan asumir de manera eficaz el control de organizaciones de estructura científica, necesitan preparación tecnológica y habilidades especiales que les permitan negociar con administradores científicos y técnicos, y evaluar las realizaciones y potencialidades de sus instrumentos organizativos. Así, la interacción entre el personal técnico y los administradores fiscalizadores designados por encima de ellos implica cierto grado de influencia recíproca, y no sencillamente la unilateral emisión de instrucciones de los funcionarios políticos a los técnicos y burócratas.

Sin embargo, los altos administradores tienen compromisos y dependencias ajenos a la burocracia misma, que transmiten y representan, y que constituyen un núcleo de intereses no negociables. Su influencia se ejerce en parte definiendo los centros de actividad de la organización —los temas y tareas que son problemáticos para la burocracia— y también definiendo los supuestos de su intento de resolver problemas. Toda solución de problemas, aun dentro del ordenamiento más científicamente sistematizado, siempre presupone que algunos caracteres de la situación deben ser tratados como inmutables y otros deben ser modificados o revisados en función de los primeros. Constituyen las «condiciones» de la acción y los «objetivos» a

los que apunta la organización. «Condiciones» y «objetivos» pueden ser definidos como *dados,* fijos, inexaminables e inmutables; las condiciones y objetivos definidos como dados limitarán de diversas maneras los centros resultantes de actividad de la organización. Los administradores que controlan las burocracias científicamente organizadas son funcionarios políticos que transmiten los *intereses* que definen ciertas condiciones u objetivos como no negociables y fuera de examen, centrando así a la burocracia en los elementos residuales *no dados* en los que selecciona sus problemas.

2.2.3

Los elementos científico-racionales de la organización burocrática permanecen encajonados y limitados por intereses no racionales, no científicos, sino políticos y económicos. Así, la competencia científica y tecnológica racionaliza y legitima sólo los *medios* instrumentales usados para alcanzar los objetivos dados de la organización, pero *no los objetivos* mismos. Estos sólo pueden ser legitimados por los sistemas valorativos e ideologías a los que los administradores dirigentes puedan vincular sus directivas organizativas. De este modo, a despecho de la acelerada estructuración científica de las organizaciones burocráticas, la efectividad con la que alcancen esos objetivos no estará sólo en función de sus proezas tecnológicas y su desarrollo científico, sino también de su vitalidad y fuerza de persuasión ideológicas. Aun dentro del más moderno aparato estatal burocratizado, la ciencia y la tecnología, pues, operan dentro de límites puestos por la *ideología y los intereses.*

La racionalidad de la burocracia científica sólo es una racionalidad formal precisamente a causa del límite weberiano: no son los hombres de ciencia, ni los expertos, ni siquiera los meros burócratas, quienes fijan los objetivos de la organización, sino los funcionarios políticos; los hombres que, por ejemplo, saben qué exigencias deben ser consideradas como no negociables; qué temas están más allá de toda discusión, qué constituye algo fiable ideológicamente, qué es adecuado en el plano fiscal, cuáles puntos de vista no es posible ignorar y quién, por tanto, manifiesta fiabilidad en lo concerniente a la protección de intereses fundamentales, materiales e ideales. Estos funcionarios políticos al frente de la burocracia nunca pueden, pues, legitimar su poder organizativo por la ciencia, la tecnología y la competencia de la organización (sino que lo mantienen oculto). Es en *su* nivel donde persiste un interés permanente por la ideología, aún no oscurecido por las fascinaciones tecnológicas de la vida cotidiana de

la burocracia. Es en el plano ejecutivo donde se establecerá la dirección ideológica de la organización o en el cual serán mal manejadas o abandonadas las opciones o necesidades ideológicas. El nivel ejecutivo sigue necesitando de la ideología para legitimar su autoridad y sus proyectos.

2.2.4

Ningún sociólogo duda de que el tipo dominante de organización actual, en el sector privado o en el público, es el grupo *burocrático.* Trátese de ejércitos, hospitales, grupos de recolección de fondos, fábricas o vanguardias revolucionarias, todos son dirigidos por expertos de dedicación exclusiva que despliegan habilidades técnicas de modos instrumentalmente racionales para el logro de fines específicos. Hasta el mero terrorismo, sea de los gobiernos o en contra de ellos, ahora se organiza de maneras esencialmente burocráticas. La Pimpinela Escarlata ha muerto.

Es precisamente la organización burocrática la que, en la época moderna, ha proporcionado la realización fiable de las funciones requeridas —la «máquina» organizativa— ajena a toda convicción ideológica y a toda creencia en la justicia del fin al que tiende la organización. Es precisamente esta *des*moralización y despersonalización la que tiende a liberar la ejecución de la dependencia con respecto a las creencias y la ideología, y la que aclimata a las personas, dentro de la organización, a la obediencia rigurosa. Digo «tiende a», y no que lo logra necesariamente. La implantación de esta disciplina, como decía Weber, es la «ejecución exacta de la orden recibida, en la que se suspende incondicionalmente toda crítica personal, y el actor es dirigido inquebrantable y exclusivamente al cumplimiento de la orden»; es esta disciplina la que permite superar la discordancia ideológica, la declara irrelevante y hace de la burocracia la herramienta perfecta de una pequeña oligarquía externa. Está forma organizativa victoriosa, la burocracia, junto con el hábito de las gratificaciones consumistas, proporciona una alternativa funcional y un sustituto de las motivaciones ideológicas, y de este modo compite con la ideología y provoca su deterioro.

Pero la paradoja y contradicción última es que esta máquina organizativa, cuando logra implantar la disciplina y la eficiencia técnica, trata de apartar la atención de los objetivos perseguidos para dirigirla a los medios usados en la empresa, con lo cual deja sin aclarar la legitimidad de los objetivos y, por ende, los hace vulnerables a la crítica ideológica. El sistema sólo funciona cuando no se pone ideoló-

gicamente en tela de juicio los objetivos perseguidos por la burocracia, permaneciendo así fuera de foco. Pero si se plantea una crítica ideológica de los objetivos burocráticos, éstos se hacen visibles y deben ser defendidos ideológicamente. Pero las habilidades que la organización habitualmente ha recompensado y cultivado han sido técnicas, no ideológicas.

Fundamentalmente, toda organización burocrática se construye sobre el supuesto tácito de que sus objetivos *no* serán aceptados por muchos de sus subalternos ni por los de fuera. Toda organización burocrática se basa en la expectación de la resistencia por aquellos cuyas metas difieren de las metas que se ha fijado la organización. Se enfrenta a esta resistencia desdibujando los objetivos, concentrando la atención en los medios, e inculcando disciplina, de modo que haya obediencia aunque se rechace el objetivo. Pero cuando las metas perseguidas por la organización son demasiado antagónicas de las que persigue su propio personal u otros, cuando el precio de la obediencia es demasiado elevado, o cuando el desafío ideológico hace visibles y, por tanto, problemáticos los objetivos dudosos, se produce una especie de «retorno de lo reprimido»: sale a la superficie la represión fundamental sobre la que se basa toda la organización, se disuelve el interés compulsivo por la técnica y una paralizante *anomia* anarquiza al grupo.

Los objetivos de hasta la más mecanizada burocracia necesitan la justificación de la ideología en la medida en que necesitan la cooperación voluntaria de personas de dentro y fuera de la organización. La prueba más significativa de esto en tiempos recientes fue el fracaso de la intervención norteamericana en Vietnam, intento que se derrumbó interiormente, así como dentro del ejército mismo. Toda la capacidad tecnológica de las burocracias civil y militar fracasó en el logro de los objetivos asignados, principalmente porque no tenían ninguna justificación ideológica de la guerra. Si la tesis del «fin de la ideología» fue tomada en serio por los dirigentes políticos —y no hay duda de que así fue— el fracaso norteamericano en Vietnam debe haberlos desengañado. Fundamentalmente, la catástrofe norteamericana en Vietnam no se produjo en el nivel de la competencia burocrática, pues disponían de instrumentos tecnológicos más avanzados que en cualquier otra parte, sino que el fracaso estuvo en el nivel ejecutivo. La guerra de Vietnam puso en claro un error fundamental de la tesis del «fin de la ideología», como de toda concepción que suponga que la ciencia y la tecnología de las sociedades industriales tienen ahora una hegemonía *auto*suficiente y *auto*justificatoria: reveló la debilidad fundamental de la conciencia tecnocrática.

No hay duda de que algunos *creyeron* en la tesis del fin de la ideología; *fue* una concepción articulada en el nivel presidencial y, también, una difundida creencia *tácita* de que los niveles existentes de motivación y lealtad a las organizaciones bastarían, con las tecnologías disponibles, para lograr las metas de la organización. En una sociedad en la cual la lealtad y la obediencia voluntaria no han sido problemáticas durante largos períodos, se da más importancia (aun en el plano ejecutivo) al desarrollo de nuevas tecnologías que al despertar de la sensibilidad ideológica y la solución de los dilemas ideológicos.

2.2.5

Los Estados-naciones capitalistas han mantenido con éxito desde hace tiempo ya, su motivación y estabilidad interiores, sobre todo mediante recompensas «materiales», en particular con recompesas provenientes de su producto nacional bruto en expansión, del que muchos recibieron más de lo que habían obtenido antes, aunque no hayan recibido tanto como otros. La Optimalidad de Pareto fue la base fundamental de la solidaridad social en las economías capitalistas en expansión y, muy *racionalmente,* la principal válvula de seguridad para eliminar los conflictos de clase.

Pero cuando se detiene el crecimiento del PNB, por ejemplo, en vísperas de una severa crisis o cuando hay escasez material o de energía y se produce un desplazamiento hacia una economía de «crecimiento cero», entonces la Optimalidad de Pareto desaparece. Entonces la gente ya no recibe más que antes, los problemas de las diferencias en la distribución se hacen más agudos; los conflictos de clase se intensifican; la lealtad y la obediencia a las instituciones y los símbolos autorizados menguan. Ahora, cada vez más, la integración social depende de la efectividad de la proyección ideológica que emana de los altos niveles ejecutivos. Y las motivaciones materiales solas *nunca* han bastado para mantener la moral y movilizarla exitosamente, en caso de guerra. Pues la guerra implica costes, al menos para algunos, que los premios materiales sencillamente no compensan. La guerra genera déficits en las gratificaciones que deben ser financiados por la religión, el fervor nacionalista, las amenazas a la seguridad, y por el derecho compensatorio de expresar agresión y matar con autorización, o por innovación ideológica.

En general, la revolución en la productividad que siguió a la revolución industrial permitió a la sociedad capitalista ampliar más los límites del juego de suma cero en sus relaciones con otros Esta-

dos. Sus propias gratificaciones no implican necesariamente una disminución correspondiente de las gratificaciones de otros Estados. El capitalismo hizo que el saqueo y el botín no fueran *necesarios* para aumentar las gratificaciones de una nación, pues la revolución tecnológica permitió a la sociedad jugar un «juego contra la naturaleza» cada vez más beneficioso. Vista desde el punto de vista del pasado, el capitalismo fue una disminución del saqueo, el botín, y de las guerras de las que éstos provenían; en general, hizo que la «acumulación primitiva» sólo fuese una fase transitoria. Pero el capitalismo también hizo que las nuevas sociedades dependieran cada vez más de mercados distantes para la venta de sus productos acabados o la inversión de su capital, así como causó una dependencia creciente de fuentes distantes de materias primas y energía. Esto, a su vez, lleva a las naciones capitalistas avanzadas a buscar el control imperialista de las naciones atrasadas, y las pone en posición de competidors con otras naciones como ellas, que también necesitan mercados y suministros, de lo cual resultan conflictos y guerras.

2.2.6.

Por un lado, pues, la capacidad de la sociedad capitalista para integrarse depende del mantenimiento de un cierto nivel de convicción ideológica popular, o bien de la armonización rutinaria de sectores cada vez más diferenciados de una sociedad unidos por un sistema de «dominación indirecta», o bien de la movilización del populacho en las condiciones críticas de los conflictos internacionales y las guerras. Cuando las naciones colonizadas del mundo son perturbadas por la penetración imperialista y movilizan sus propias ideologías nacionalistas y socialistas, los suministros y los mercados de las naciones euroamericanas y de Japón disminuyen o corren peligro; crece la escasez y las incertidumbres sobre los suministros y los precios. La capacidad de incrementar continuamente el PNB, hasta ahora requisito fundamental de la estabilidad del industrialismo capitalista, es por ende cada vez más precaria. Estos países experimentan en forma creciente una tensión sociocultural y psicológica que sólo es soluble, como *uno* de los requisitos, mediante un cambio ideológico básico. El cimiento del viejo equilibrio ideológico es rápidamente erosionado, y el mercado cultural de nuevas ideologías aumenta rápidamente. A pesar de su humanitarismo y de la indudable exactitud de muchos de sus diagnósticos de carestías inminentes, el nuevo movimiento «ecológico» también puede ser considerado como una nueva ideología que está siendo adoptada como una fuente posible de legitimación institucional para una sociedad en la que está amenazada la base establecida del equilibrio: el PNB creciente. Así, sean cuales fueren sus intenciones, el nuevo movimiento ecológico puede funcionar como la ideología apropiada para una época de austeridad, de carestías materiales, de declinación o estancamiento de los niveles de vida, y de conservación de los suministros de energía y de materias primas. Pero los síntomas del inminente cambio simbólico no desaparecen con el movimiento ecológico creciente. Hay también indicios del surgimiento de una multitud de nuevos sistemas simbólicos preideológicos, nuevos movimientos religiosos, casi religiosos y ocultistas que, a sus diferentes maneras, también sancionan la «desmaterialización» de la vida cotidiana.

Todo esto atañe a las fuerzas que generan un nuevo mercado para las innovaciones ideológicas. Pero al mismo tiempo hay otras características fundamentales de una economía capitalista que hacen difícil satisfacer esta necesidad dentro de los límites de sus instituciones anteriores. En efecto, la práctica de estas sociedades, en el pasado reciente, ha sido integrarse mediante las mejoras en el nivel de vida, el «consumismo» incrementado y, en general, por cualquier mecanismo que fuese instrumentalmente manejable y que estuviese sujeto a los controles de la racionalidad intencional. Este tipo de control social ha engendrado en gran medida una tendencia a la *devaluación* de la integración ideológica —a la «secularización» de la política, podríamos decir, que desalienta las habilidades, la sensibilidad y la apertura ideológicas. Las ideologías, pues, pierden su tensión y efectividad. Se reprime la dimensión ideológica. La conformidad tiende a mantenerse más por el condicionamiento de gratificaciones que por convicción ideológica.

Como existe una creciente relación entre el consumismo, la productividad, la ciencia y la tecnología, muchos en la sociedad tienden a asociar su creciente goce de la vida —la mejora en el nivel de vida— con la tecnología. Pero en estas circunstancias, no es correcto decir que la tecnología *se convierte* en la nueva ideología y reemplaza a la ideología; más bien, *reprime* el problema ideológico e inhibe la creatividad y adaptación ideológicas. La nueva tecnología no se ha convertido en una nueva ideología de *masas,* sino que, más bien, para la mayoría de la población la obediencia está condicionada por las *gratificaciones* que asocia con la tecnología.

Lo que gobierna, pues, la conducta de las masas no es una nueva *creencia* en la corrección moral de la tecnología, sino más bien *la mera experiencia de las gratificaciones* que obtiene con ella. Si la tecnología permaneciera inmutable, pero disminuyera el nivel de gratificación, la cuestión sería puesta en tela de juicio. Esta es exactamente

la prueba que inadvertidamente se brinda cuando ocurren guerras y crisis. Vemos entonces que ni la ciencia ni la tecnología —ni siquiera su continuo desarrollo— bastan para mantener la moral y la lealtad de los ciudadanos modernos. Subsiste una permanente necesidad de una ideología justificatoria. La creciente racionalización, la maquinaria tecnológica y la organización científica de la burocracia no superan esta necesidad. Nunca la superaron. Las autoridades que están al frente de ellas, y los objetivos que establecieron, siempre necesitan aprobación ideológica. Con las crisis internacionales, las depresiones internas y la declinación o la amenaza a la norma de las gratificaciones del consumidor que ataño mantenían el equilibrio en estas sociedades, esa aprobación ideológica es cada vez más necesaria.

2.3

El mercado de ideologías subsiste y, en verdad, crece, aun en las sociedades capitalistas científicamente avanzadas y tecnológicamente desarrolladas. Pero la *capacidad* de estas sociedades para operar estos cambios ideológicos y satisfacer sus nuevas necesidades ideológicas es limitada. La clase económica hegemónica se ha habituado desde hace tiempo a justificarse en términos de un PNB creciente que socava toda la mística de la autoridad.

La clase capitalista no sólo ha sido una clase revolucionaria en su continua revolución de la producción, sino también en su desmistificación de la autoridad social. Habituada a dominar de una manera desmistificada, y habiendo habituado a otros a esta forma de dominación, en términos de gratificaciones producidas, la clase hegemónica capitalista, siempre separada de la producción de cultura, nunca ha experimentado un fuerte impulso a mantener la creación ideológica en la sociedad. En este sentido, ha sido una fuerza que ha tendido a la «secularización» política. No sólo ha habituado a la masa de la población a esperar mejoras en el nivel de vida, sino también a las clases política y administrativa. Más específicamente, ha dado recompensas económicas a cambio de la cooperación política de las clases políticas. Watergate y otros escándalos no fueron una aberración patológica, sino (la repentina revelación de) un modo normal de asegurar la colaboración de la clase política usado por una élite ajena a los medios de producción ideológica y habituada a *pagar* por lo que recibe.

Esta élite prefiere modos de control social a su alcance, que están a mano y en cantidad suficiente, y que ella puede producir rutinariamente. Su propia ideología tácita de la hegemonía es la relativamente

pacífica de pagar por lo que quiere, en la esperanza de poder confiar en la reciprocidad de una clase política agradecida. Como resultado de esto, mientras el mercado de ideologías subsiste y, en verdad, crece, especialmente cuando el PNB es amenazado o cuando se producen guerras, ni la élite económica hegemónica ni la clase política dominante son capaces de satisfacer las necesidades ideológicas que entonces aparecen. Han sido demasiado secularizadas y han internalizado la conciencia ideológicamente incapacitante de la que el «fin de la ideología» fue una etiqueta y una racionalización.

La tesis del fin de la ideología definió correctamente la incapacidad ideológica de las clases hegemónicas en la sociedad industrial, pero cometió el grave error de considerarla el signo de una nueva fuerza, en vez de síntoma de una inminente crisis de legitimación. Careciendo de todo impulso crítico, los teóricos del fin de la ideología se adaptaron a la incapacidad ideológica de las élites hegemónicas. Aplaudieron su malestar ideológico como una nueva Ilustración. La tesis del fin de la ideología fue en sí misma una ideología que, inconscientemente, indicó la crisis de la clase hegemónica y contribuyó, además, a esa crisis al promover la complacencia de esta clase en lo concerniente a su abrumadora debilidad ideológica.

La tesis del fin de la ideología fue en parte la ideología de una élite tecnológica que, como trataba de identificar sus propios requisitos sociales especiales con los de las élites hegemónicas a las que apelaba, confundió las necesidades de éstas con las suyas. El destino de la tesis del fin de la ideología, pues, es una muestra interesante de las *contradicciones* que pueden existir entre ciertos intereses de una intelectualidad y los de la élite hegemónica con la que de hecho pueden identificarse y a la que apoyan.

Es precisamente porque una intelectualidad tiene siempre intereses especiales, distintos de los de otros estratos sociales, por lo que las ideologías que elabora tienden a crear una tensión especial con los intereses aun de las clases sociales las apoya. La intelectualidad es el estrato social productor de ideologías. Los intereses y tensiones sociales y políticos que sus ideologías sirven, reciben la mediación de sus propios intereses y posición social especiales, por lo cual ninguna ideología es esencial y exclusivamente la ideología de una clase económica o política; los intereses de ésta reciben siempre la mediación de los intereses de la intelectualidad productora de ideologías, y los primeros son vistos a través de los segundos. Así, de una parte, no hay ninguna ideología que sea *solamente* la ideología de una clase económica o política; y de la otra, no hay ninguna ideología que no sea, en parte, una ideología de la *intelectualidad*, que refleja sus especiales condiciones.

Si, como dijimos antes, todas las ideologías sirven para crear solidaridades sociales y políticas por encima de los diferentes grupos de la sociedad moderna, *uno* de los grupos especiales siempre envuelto de manera invisible en la solidaridad así promovida es la intelectualidad misma. Toda ideología, pues, contiene una concepción, oscura o elaborada, del lugar de la intelectualidad; toda ideología asigna a la intelectualidad un futuro en el cambio social que proyecta. Todas las ideologías, por tanto, son proyectos crípticos concernientes al futuro de la intelectualidad. (Me esforzaré por elaborar esta concepción extensamente en mi análisis del marxismo, en estudios posteriores.)

2.4

Volviendo al hilo principal de mi pensamiento: he considerado aquí la posición contradictoria originada por la necesidad de las élites hegemónicas de efectuar ajustes ideológicos a sus exigencias comunes y especiales, aunque son incapaces de llevarlos a cabo. En una sociedad con PNB en expansión, la clase política ejecutiva, en el nivel social de conjunto y al frente de diversas burocracias organizadas científicamente, está habituada a esperar obediencia sin convicción ideológica. Aquellos cuyas carreras han estado envueltas en la política normal y están en la administración de alto nivel adquieren cierta sordera ideológica. Los que controlan las burocracias esperan obediencia sin hacer «llamamientos» ideológicamente resonantes. Los que están al frente de las organizaciones políticas, los partidos que median entre la clase política y la hegemónica, proceden según el código de la política normal, que se centra en ciertos intercambios: la prestación de servicios políticos prácticos a las clases hegemónicas, que incluye la provisión de votos y otras formas de movilización de masas, a cambio de fondos u oportunidades para hacerse de fondos.

No es probable, pues, que la política normal genere sensibilidad ideológica en ninguna de las partes de este intercambio. En verdad, *ninguna* de las partes de tal intercambio político normalmente promoverá la proyección y la movilización ideológicas. La innovación y adaptación ideológica se convierte en el mecanismo movilizador de poder de los que están *fuera* de la política normal, de los que no han seguido una carrera en la política normal, o de los que carecen de las habilidades y conexiones de la política normal o de los que no pueden disponer de los recursos del Estado. Una disposición ideológica es sospechosa, para los habituados a la política normal, precisamente porque lleva a «extraños» a la arena política o porque da a quienes usan la movilización ideológica una base de poder en las masas, independiente del apoyo de la clase hegemónica o las burocracias o los dirigentes de las organizaciones de movilización de la política normal. La proyección ideológica exitosa puede eludir las instituciones políticas existentes y colocar ideólogos exitosos en los pináculos del poder, de donde pueden ejercer presiones para remodelar los esquemas convencionales de asignación previamente alcanzados por la política normal.

Todas las experiencias de la clase hegemónica, los dirigentes políticos y los funcionarios burocráticos, pues, son inhibitorias del mantenimiento de la ideología. Los primeros comúnmente abrigan recelos o se oponen a quienes tratan de mejorar su posición política mediante la proyección ideológica. Una contradicción fundamental de una economía política capitalista, pues, es que se basa en un sistema de «dominación indirecta» que exige mecanismos operativos de integración ideológica, pero al mismo tiempo sus propias élites y clases dirigentes traban el mantenimiento efectivo de los mismos mecanismos ideológicos necesarios para su propia reproducción social. Las clases hegemónicas y dominantes sospechan de quienes siguen una política ideológica y se oponen a ellos, pues la ven como la política de extraños no socializados que no se ajustan a «las reglas del juego», y que, sobre todo, son menos sensibles a los intereses normales. La proyección ideológica puede dar a un extraño una base de poder propia, que puede permitirle dejar de lado viejos intereses políticos, renegociar los términos del intercambio entre la clase política y la élite hegemónica y, en verdad, imponer nuevos costes o hasta amenazar los intereses de la élite hegemónica.

Al ser extraños relativamente no socializados, los miembros de una nueva clase política que se basa en una revitalización ideológica trastornan las instituciones y ordenamientos políticos establecidos y, en este sentido, pueden ser o parecer una fuerza revolucionaria. (Precisamente esta ambigüedad se halla involucrada en el nacional-socialismo o el fascismo.) El análisis aquí formulado sugiere que todas las economías capitalistas poseen una vulnerabilidad intrínseca a las crisis ideológicas, que es posible enfrentar —en algunos aspectos, como único recurso— mediante una revitalización ideológica efectuada por grupos *ajenos* a sus ordenamientos políticos normales. El peligro fundamental del fascismo, pues, subsiste aun en las más estabilizadas democracias parlamentarias. Si bien la declinación estructural del «público» en tales sociedades, como esfera del discurso racional, es una debilidad endémica de las democracias contemporáneas, su punto más vulnerable sigue siendo el peligro del fascismo.

Capítulo 12

DE LOS IDEOLOGOS A LOS TECNOLOGOS

Las ideologías son preceptos centrados en proyectos que tratan de reconstruir una totalidad corroída, fragmentada, o, en todo caso, una totalidad que se considera defectuosa. Las ideologías son intentos desenfocados de integrar partes antes separadas, de reconstruir un tejido deshecho, de ampliar los límites y de reconstruir la base moral de la solidaridad humana. Por debajo de sus proyectos manifiestos a menudo limitados, todas las ideologías persiguen un proyecto *latente*: la reconstrucción de una totalidad social debilitada por el surgimiento de intereses privados. Precisamente por esta razón, la mengua de las ideologías en el mundo moderno, de la que hablamos en el capítulo anterior, no constituye sencillamente la desautorización de la autoridad política *per se*, sino que socava la legitimidad del orden social total de la vida cotidiana en el mundo moderno.

1

A causa del debilitamiento de ciertas viejas ideologías en la moderna sociedad burguesa, surgió un renovado interés por la «conciencia tecnocrática» con que el orden corporativo y sus símbolos de autoridad podían ser legitimados nuevamente [1]. La tesis de «el fin de

[1] La presencia de esta nueva conciencia tecnocrática quedó claramente de manifiesto en el más alto nivel con la alocución del presidente John F. Kennedy

la ideología» fue la ideología recientemente restaurada del positivismo que trató de cristalizar la conciencia tecnocrática.

La nueva tecnocracia, como la vieja burocracia, pretende que su labor se basa en el mejor conocimiento y capacitación. Como la burocracia clásica, la nueva tecnocracia afirma y proclama que actúa sin pasión ni favoritismo; y sobre todo, con esa neutralidad hacia los intereses partidistas que le permite elegir y aplicar las mejores soluciones técnicas. Lo que ha cambiado es que las nuevas tecnocracias son una *maduración* en la dirección ya prevista por el modelo de burocracia de Weber.

1.1

Desde la época de Max Weber, el vínculo entre la tecnología y la ciencia se ha intensificado, rutinizado e institucionalizado. Como dice Peter Drucker: «... es indudable que el científico, hasta fines del siglo XIX, con raras excepciones, se interesaba poco por la labor tecnológica necesaria para hacer aplicable su conocimiento... hasta hace poco, el tecnólogo raramente tenía contacto directo o frecuente con el científico, quien no consideraba sus hallazgos de primera importancia para la labor tecnológica». Hoy, en cambio, agrega Drucker, «la tecnología se basa en la ciencia. Su método es ahora la "investigación sistemática". Y lo que antes era "invención" ahora es "innovación"» [2].

Drucker sostiene, además, que la moderna unión de la tecnología y la ciencia no fue originada tanto por las iniciativas de la ciencia como por las de la tecnología: «... la ciencia se tranformó con el surgimiento de la tecnología sistemática... es la tecnología la que da su carácter a la unión de ambas; se trata de un acoplamiento de la ciencia a la tecnología, más que un acoplamiento de la ciencia y la tecnología», lo que caracteriza al vínculo recientemente institucionalizado.

En otras palabras, la tecnología ha logrado considerable éxito al unirse con la ciencia. Es precisamente esta fusión la que dota a la tecnocracia con la mística de la ciencia, lo que le permite definirse como

en la Universidad de Yale el 12 de junio de 1962: «De lo que se trata en nuestras decisiones económicas actuales no es de una gran guerra de ideologías rivales que enciendan las pasiones en todo el país, sino de la administración práctica de una economía moderna. Lo que necesitamos no son etiquetas y clisés, sino discusiones básicas sobre las complejas cuestiones técnicas involucradas en el mantenimiento del avance de una gran maquinaria económica.»

[2] Peter F. Drucker, *Technology, Management and Society,* Harper and Row, Nueva York, 1970, pp. 62-63.

algo más que el ingenio, la inteligencia, la diligencia y la disciplina del honesto artesano, como algo más que un astuto espíritu práctico animado por la esperanza de la ganancia y el reconocimiento. Ahora la tecnocracia pudo rodearse de la elevada y, en verdad, sagrada aureola de la lucha prometeica que libra la ciencia por la verdad, contra la superstición y por la ilustración; la tecnocracia pudo entonces definirse como la encarnación moderna de la racionalidad humana. La ciencia sacó a la tecnología del sucio cobertizo del artesano para llevarla a los claustros de la universidad y a sus laboratorios, con lo cual la definió doblemente como un organismo social neutral preocupado por el beneficio del *conjunto* de la sociedad [3].

La conciencia y la ideología tecnocráticas, pues, corresponden (1) a esta fusión jerárquica de la tecnología y la ciencia, y (2) a la inserción de este nuevo complejo en la estructura de la organización *burocrática.*

1.2

La burocracia clásica fue, fundamentalmente, una forma de organización que aspiraba al control social de las personas opuestas (o indiferentes) a los objetivos a cuyo logro se había comprometido formalmente la organización. Trató de controlar los procesos en los que intervenían las personas recalcitrantes o los productos que producían. Se suponía que los funcionarios burocráticos actuaban de conformidad con reglas generales y vigentes, y no de modos improvisados, *ad hoc* y personales. Era un sistema de control mediante «reglas», más que mediante «órdenes». Así, la obediencia que se exigía y se prestaba era formalmente definida como impersonal. Las personas eran dominadas por el sistema, más que por otras personas y debían ser leales y obedientes, no a otras personas, sino a las reglas impersonales y al sistema que constituían. En parte, pues, en la vieja burocracia la legitimidad se fundaba en las *reglas* y su riguroso cumplimiento. Al mismo tiempo, la vieja burocracia también consideraba legítimo al *burócrata* porque lo elegía sobre la base de (la confirmación autorizada de) su preparación y sus habilidades técnicas, mediante examen o credenciales.

[3] En este sentido, Theodore Roszak tiene razón al caracterizar la «tecnocracia» como un modo de legitimación basado en la ciencia: como aquella «sociedad en la cual quienes gobiernan se justifican apelando a los expertos técnicos, quienes, a su vez, se justifican apelando a las formas científicas del conocimiento. Y más allá de la autoridad de la ciencia, no hay apelación... la tecnocracia no es considerada en general como un fenómeno político en las sociedades industriales avanzadas. Más bien ocupa el lugar de un gran imperativo cultural que está más allá de toda discusión...» T. Roszak, *The Making of a Counter Culture,* Doubleday, Nueva York, 1969, pp. 8-9. [*Nacimiento de una contracultura,* Kairos, 1976.]

La vieja burocracia, por tanto, se basaba en un sistema contradictorio de legitimidad. Su legitimidad derivaba de sus reglas, de su modo propio de aplicación legal y de su estricta conformidad con ellas, por *una* parte. Por la otra, su legitimidad también derivaba de la presunta competencia de los burócratas. Sin embargo, una parte muy grande del personal de la vieja burocracia tenía solamente un nivel oficinesco de capacidad, lo cual significa que era lingüísticamente capacitado: podía escribir, leer cartas y memorándums, llevar archivos, consultar libros de reglamentos y tal vez escribir a máquina. A medida que se difundió la alfabetización, la oferta de tales habilidades aumentó en la población y, por ende, limitó las retribuciones o el estatus social de los burócratas.

De este modo, es la rigurosa conformidad de la vieja burocracia con las reglas lo que constituye la medida de su virtud y su valor. La vieja burocracia, pues, es legitimada principalmente por la uniformidad y devoción con que aplica esas reglas. También se da mayor importancia a la conformidad con las reglas, en parte, porque se supone que las personas estarán dispuestas a resistir o evitar tal conformidad cuando les conviene.

El burócrata weberiano clásico, pues, era vulnerable a la coerción de los procedimientos —al «papeleo»— que da la conformidad ritualista con procedimientos especificados por reglas, en un todo ajenos a la calidad o cantidad de los servicios o productos que tal conformidad brinda. Los estereotipos populares son correctos. La preocupación por el desarrollo de habilidades técnicas, y por la eficacia instrumental de las realizaciones, disminuyó aún más en la burocracia clásica cuando se relacionó la carrera y los ingresos del funcionario con su antigüedad. De este modo, quedaron aún más socavados los motivos para mejorar su producción. En la burocracia clásica, pues, no era la eficiencia lo que contaba, sino la uniformidad, la impersonalidad y la responsabilidad, la ausencia de parcialidad.

1.3

Esto se modificó profundamente con el incremento de la tecnocracia, con el número creciente de expertos, ingenieros, científicos, técnicos e investigadores, y los «tecnócratas» de alto nivel que mediaron entre ellos y los viejos funcionarios «de escalafón». Con el desarrollo de la ciencia y la tecnología y su creciente fusión, su implantación en

el sistema social de la burocracia incrementa la diferenciación interna. La burocracia inicia una fase fundamentalmente nueva de su evolución organizativa. La creciente diferenciación tecnocrática coexiste con el viejo aparato. Se convierte en un subsistema diferenciado dentro de él, como lo indica en parte la distinción cada vez más acentuada entre personal «especializado» y personal «de escalafón». Este último está formado esencialmente por los viejos tipos de funcionarios, cuya legitimidad se basa en la legalidad de su modo de designación y su conformidad con las reglas, y cuya seguridad se funda en la antigüedad. Se convierten en los viejos «zorros» de la organización, aferrados al impulso elemental de la dominación. Los nuevos técnicos, ingenieros e investigadores están separados del sistema de escalafón más puramente administrativo y, dentro de los límites de los objetivos que se les asignan, tienen considerable autonomía.

Incapaces de hacer apreciaciones técnicas especializadas, los funcionarios de escalafón no pueden *por sí mismos* evaluar a los técnicos o a su labor. La ignorancia técnica de los funcionarios de escalafón burocráticos es una fuente importante de la autonomía del equipo técnico recientemente diferenciado. El sistema de escalafón, pues, se ve obligado a renunciar a la supervisión del *proceso* técnico, y limita sus juicios sobre el equipo técnico a la estimación de su *producto*. Es decir, ahora los burócratas deben juzgar por los «resultados», en contradicción con su anterior énfasis en la conformidad con las reglas, y en conflicto con su intento de llevar a cabo un control central desde la cima.

El sistema de legitimidad de la nueva burocracia de base científica es ahora radicalmente ambivalente, y aumentan las tensiones entre el personal de funcionarios de escalafón y el personal especializado. Para reducir esta tensión, al principio se aíslan uno de otro los dos sistemas y luego se los reintegra por el vínculo mediador de una nueva especialidad de alto nivel, el tecnócrata —un ingeniero, científico o técnico—, que administra el nuevo subsistema técnico y mantiene la comunicación con los funcionarios de escalafón.

El crecimiento del subsistema técnico supone la creciente influencia de una nueva lógica o cultura dentro de la burocracia. La lógica del subsistema técnico está subordinada a la preocupación predominante por la eficiencia. A diferencia del ritualismo de los viejos burócratas de escalafón, los nuevos técnicos continuamente reevalúan procesos y realizaciones desde el punto de vista de sus costes y beneficios, y continuamente conciben innovaciones que mejoran la producción.

A diferencia del burócrata de sencillas habilidades simbólicas, el nuevo técnico tiene un genuino cuerpo de conocimiento que es

capaz de aplicar con habilidad. A diferencia del viejo burócrata, pues, los nuevos técnicos se preocupan menos de jactarse de superioridad social o de exigir deferencia personal de aquellos que están por debajo. La esfera de la dominación personalizada y política se ha contraído; la dominación personal es reemplazada cada vez más por el control impersonal.

1.4

Aparece en el horizonte la vieja visión sansimoniana, en la cual el control sobre las personas sería reemplazado por la *administración* de las «cosas». Pero el inconveniente es que entre las «cosas» que ahora es menester «administrar» hay personas. En resumen, las personas son tratadas cada vez más como entes «cosificados», no diferentes de otros objetos cualesquiera. Con palabras de Hans Freyer: « la fórmula ideológica es demasiado correcta: los hombres no son controlados, pero los objetos son administrados. Sólo que la fórmula olvida añadir: los objetos incluyen a la humanidad, y al hombre necesariamente junto a otros objetos».

Así la organización burocrática, al asentarse sobre bases científicas, origina un proceso de profunda ambigüedad. De manera correspondiente, la implantación de la nueva ideología tecnocrática, como modo de legitimar la sociedad moderna, tiene un componente racional y otro irracional, pues reposa sobre ese ambiguo desarrollo estructural.

Puesto que la nueva tecnocracia está obligada al desarrollo técnico, la eficiencia y el crecimiento, puede también reforzar la productividad y el suministro de gratificaciones disponibles; en tal medida, brinda más satisfacciones materiales para la vida. Pero al mismo tiempo, la disponibilidad de satisfacciones de consumo proporciona nuevas fuentes de control social y solidaridad social. Sin embargo, por fetichista y vulgar que sea el «consumismo» y la conformidad basada en las gratificaciones materiales, son más terrenales y razonables que los basados en proyecciones y promesas ideológicas como la gloria nacionalista, la superioridad racial, la «carga del hombre blanco» o el fin de la soledad humana. Al aumentar las gratificaciones, los hombres estarán más dispuestos a apoyar su sistema social sin ser sometidos a la fuerza y a la dominación directa; y es razonable que así sea, dentro de ciertos límites.

El crecimiento del subsistema técnico dentro de la burocracia ha puesto *límites* al predominio de las fuerzas puramente políticas, aunque proporciona instrumentos técnicos mejorados para lograr los ob-

jetivos de la burocracia. Los funcionarios de escalafón burocráticos, y los funcionarios políticos designados que los gobiernan desde arriba, están ahora más alienados que nunca de las nuevas tecnologías colocadas a su disposición.

La ambigüedad es, así, profunda: el equipo técnico está gobernado por, y sometido a, un cuerpo de funcionarios que establece las metas, pero que no sabe nada de los procesos técnicos usados para alcanzarlas. El equipo técnico está alienado de los fines; los funcionarios, de los medios. Aunque ahora está más desarrollada que nunca, la tecnología sigue estando sujeta al control final de no-técnicos, funcionarios burocráticos y funcionarios políticos designados.

2

¿En qué deja, pues, esto a la «nueva» ideología tecnológica como legitimación de la moderna sociedad industrial? Haberla concebido como «el fin de la ideología» fue en sí misma una ideología irreflexiva. La racionalidad de la nueva tecnología se desarrolla dentro de los límites del viejo cuerpo de funcionarios. Es censurada y canalizada mediante órdenes directas y el apoyo fiscal que recibe por sus «resultados». Se halla bajo la presión de alcanzar metas establecidas por los funcionarios políticos designados, no-burócratas y no-expertos que están a la cabeza de las burocracias.

Esta profunda limitación de su racionalidad técnica y su reflexividad es en gran medida pasada por alto en la visión de la nueva sociedad «postindustrial» de Daniel Bell y de la nueva sociedad industrial de John K. Galbraith. Ambos consideran las nuevas organizaciones como realmente gobernadas por principios de eficiencia. En resumen, la subordinación estructural real de la racionalidad técnica al poder gerencial y los intereses económicos queda oscurecida por la ideología de la nueva tecnología. La fantasía cargada de deseos de los tecnólogos, de hallarse libres del control de intereses puramente políticos, económicos, militares o bancarios es una ideología tecnológica, un proyecto erróneamente definido como una condición ya alcanzada.

S. M. Miller ha observado que, al no tener que pagar —al no tener que abonar la «factura»— por sus desajustes externos o por costes que inciden a distancia, la firma parece más eficiente de lo que revelaría una contabilidad de costes. Además, observa Miller citando a Robert McNamara cuando estaba al frente de la Ford Motor Company, hay considerables indicios de que los altos gerentes no consideran las recomendaciones de los ingenieros y tecnólgos como si fueran

la voz de la necesidad objetiva, sino que, más bien, a menudo manifiestan cierta «impaciencia ante ideas opuestas» [4]. En este enfoque de la cuestión, los fiscalizadroes administrativos no están obligados a inclinarse ante los imperativos tecnológicos, y no lo hacen.

Una situación carecterística, hace tiempo señalada por Harold Wilensky, es la de que los expertos y sus opiniones pueden servir para legitimar posiciones tomadas previamente por los funcionarios administrativos. (Cf. H. Wilensky, *Intellectuals in Labor Unions,* Free Press, 1956.) En su reciente y minucioso análisis de *Organizational Intelligence* (1971), que examina el uso de la opinión especializada por el orden militar, Wilensky está lejos de sentirse impresionado por el uso que los altos jerarcas hacen de la información competente. Su conclusión tiende más bien a coincidir con la de Miller: «Cuando se lee la historia de los fracasos de la intelectualidad moderna se tiene la punzante sensación de que los altos dirigentes no están bien informados, de que la comprensión adecuada es difícil de obtener y enormemente difícil de escuchar; que las grandes decisiones son muy delicadas, pero no necesariamente deliberativas; que el buen juicio constante es raro» [5].

[4] S. Michael Miller, «Notes on Neo-Capitalism», *Theory and Society,* primavera de 1975, p. 14.

[5] Antes, Wilensky también observa que «cuando los expertos describen su función como "decoración de escaparates"... apuntan a actividades comunes a los expertos de todas partes: la defensa de una política establecida... los dirigentes administrativos que contratan a expertos tienden a rebajar la inteligencia técnica y a acentuar la importancia de las habilidades políticas y ejecutivas que ellos poseen. Forman de manera ritual un equipo de «investigación», de igual modo que el jefe de tribu que está a punto de embarcarse en una guerra llama al chamán para que aporte la ayuda de la magia».

En su estudio sobre la ubicación de una planta de energía y la expansión de un aeropuerto, Dorothy Nelkin concluye, de modo similar, que «los administradores buscan a los expertos para legitimar sus planes, y usan su conocimiento técnico para justificar su autonomía». La profesora Nelkin también observa que hasta las decisiones «puramente» técnicas entrañan incertidumbres técnicas, de modo que las diferentes partes en un conflicto político pueden llamar a sus expertos en apoyo de sus ideas en conflicto. Que se acepte el consejo técnico (y, yo agregaría, *cuál* consejo técnico se acepte) a menudo «depende menos de su validez y de la competencia del experto que del grado en que refuerce las posiciones existentes», y el poder de quienes las sustentan.

La profesora Nelkin también señala que, a medida que las diferencias entre los expertos adquieren visibilidad pública, la idea de que las consideraciones técnicas expresan una necesidad objetiva, inmanente, a la que es menester someterse, pierde fuerza pública. La controversia «desmistifica su especial carácter técnico y llama la atención a los supuestos no técnicos y políticos que influyen en el asesoramiento técnico». (Dorothy Nelkin, «The Political Impact of Technical Expertise», Social Studies of Science, Vol. 5, núm. 1, pp. 51, 53, 54.)

Los estudios sobre la interacción real entre los funcionarios políticos o los gerentes, de un lado, y los expertos técnicos, del otro, no brindan apoyo a la tesis del «fin de la ideología». Ciertamente, las recomendaciones técnicas no son «mera» ideología, pero se hace cada vez más claro, por el estudio de su operación, que los técnicos se adaptan de antemano y se adelantan a tomar en cuenta las opiniones ideológicas y las basadas en intereses de la gerencia organizativa. Además, como sostiene Magali Sarfatti Larson, los técnicos habitualmente tienen más de una manera de alcanzar un objetivo: el que eligen es adoptado en parte por razones de eficiencia o por consideraciones sobre costes, y en parte también por consideraciones políticas y de otra especie [6].

Un modelo tecnocrático, pues, que piense que los técnicos dominan a los funcionarios y gerentes, y que considere a la moderna burocracia tecnológicamente desarrollada como gobernada por normas exclusivas de eficiencia es una utopía, un tipo ideal. Sin embargo, esta fantasía fue la base de la tesis del «fin de la ideología», así como de la concepción de Galbraith y Bell de la nueva sociedad dominada por el conocimiento.

3

¿Qué podemos decir, pues, de las diferencias entre las viejas ideologías —por ejemplo, el nacionalismo, el *laissez faire* y el socialismo— y la ideología presuntamente moderna que trata de fundar la legitimidad del neocapitalismo y el socialismo burocrático modernos en la idea de una sociedad guiada tecnológicamente? ¿Qué cambios hubo, si los hubo, y en qué direcciones, en la transición a la ideología tecnocrática?

Jürgen Habermas ha planteado esta cuestión vigorosamente. Cuando Habermas subraya ciertas diferencias entre las ideologías, sus *discontinuidades,* es lúcido. Pero no ha sido igualmente incisivo en

[6] M. Sarfatti Larson, «Notes on Technocracy», *Berkeley Journal of Sociology,* XVII, 1972-73. Las mismas ambigüedades técnicas permiten la intervención de otros criterios. En verdad, cuanto mayor es la madurez técnica, tanto mayor es la variedad de soluciones más o menos técnicamente iguales de un problema, tanto mayor cabida hay para la intervención de consideraciones *extra*técnicas para resolver esa incertidumbre técnica. Así, no se trata solamente de que la estructura organizativa ponga la esfera técnica bajo el control de *fines* formulados por los funcionarios administrativos de la cima, sino también de que la selección de *medios* técnicos puede recibir la influencia de intereses o normas que se toman como supuestos no racionales. La maduración de una tecnología poderosa, pues, no elimina normas e intereses que restringen y limitan la influencia de la tecnología.

la clarificación de la naturaleza de sus diferencias, y en definitiva surge la sospecha de que ha exagerado las diferencias. En verdad, hay puntos en los que la formulación de Habermas, escrita en 1968, da tanto relieve a las *diferencias* entre la nueva legitimación tecnocrática de la sociedad moderna y las viejas ideologías que casi se desliza hacia una enunciación sofisticada de la tesis del «fin de la ideología»: « ...esta nueva forma de legitimación —afirma Habermas inequívocamente— ha abandonado la vieja forma de la ideología» [7].

Asimismo, Habermas subraya que «la conciencia tecnológica es... "menos ideológica" que todas las ideologías anteriores». Cuando planteamos en qué sentido esto es así, cómo o por qué , surgen ambigüedades y dificultades. La nueva ideología tecnocrática, dice Habermas, «no es una fantasía racionalizada y cargada de deseos, no es una "ilusión" en el sentido de Freud...» Al parecer esto es así porque no se basa en el poder de símbolos disociados y motivos inconscientes. La nueva ideología tecnocrática probablemente supone bastante menos que el *fin* de las «ilusiones» (en el sentido freudiano o en cualquier otro). Aquí podríamos recordar que Marx y Engels pensaron que aun la economía burguesa más primitiva, *pre*tecnocrática, tenía exactamente el mismo carácter destructor de «ilusiones» que Habermas atribuye a la «nueva» ideología tecnocrática:

> La burguesía... no ha dejado otro nexo entre el hombre y el hombre que el interés desnudo... ha ahogado los más celestiales éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco o el sentimentalismo político en las aguas heladas del cálculo egoísta... ha sustituido la explotación velada mediante las ilusiones religiosas y políticas por la explotación desnuda, desvergonzada, directa y brutal. (*Manifiesto Comunista,* traducido de la versión inglesa autorizada de 1888, p. 15.)

La anterior extravagancia panfletaria, que impone nuevas ilusiones a la par que exorciza las antiguas, tiene un sentido, especialmente si recordamos que, en sus estados de ánimo más apolíneos, Marx y Engels fueron los primeros en analizar cómo la época de las nuevas ideologías impuso nuevas ilusiones. Y que ellos hayan actuado así, supongo, es parte de lo que Habermas tiene presente.

3.1

Lo que aquí está involucrado es un proceso continuo de desencantamiento en el cual, al «principio», los hombres se imaginan impulsados por la piedad religiosa y explican sus acciones por su amor

[7] J. Habermas, *Toward a Rational Society,* Beacon Press, trad. inglesa, 1970, p. 111.

a Dios, la religión y lo sagrado. A esto siguieron, en la época burguesa, ideologías que, mediante una *coupure,* eliminaron la iconografía celestial de la realidad humana; los hombres se presentaron entonces como haciendo lo que hacían para alcanzar la felicidad terrena de todos. Así, la suficiencia ideológica reemplazó a la piedad religiosa.

Marx y Engels, pues, tenían razón: la vieja ilusión que, por ser sagrada, no podía ser desafiada directamente, fue sustituida por una nueva ilusión *secular* que podía serlo. Pero la nueva ideología tecnocrática no afirma solamente que produce algo mejor para todos, sino también que esta feliz administración de las cosas es supervisada por una especie de sacerdocio secular, los científicos, quienes no están interesados en obtener ganancias para ellos y cuya labor puede ser juzgada por sus frutos: el consumismo superior, la comodidad y la salud. Hay quizás en esto cierto realismo, secularismo y falta de ilusión propios de hombres de negocios. El desencantamiento ha dado otro paso, excepto en lo concerniente a los científicos.

«La nueva ideología —sostiene Habermas— se distingue de su predecesora en que separa los criterios para justificar la organización de la vida social de toda regulación normativa de la interacción... La conciencia tecnocrática no refleja la escisión de una situación ética, sino la represión de la "ética" en sí como categoría de la vida» [8]. Sin embargo, esta última conclusión es menos convincente, si recordamos que la versión marxista del socialismo, que forma parte de la época de las «viejas» ideologías clásicas, trató de distinguirse de formas anteriores de socialismo, particularmente del socialismo «utópico» o «verdadero», insistiendo en que, a diferencia de ellos, no se basaba en sentimentalismos moralizantes; que se apoyaba en lo que *es* y en lo que estaba surgiendo con carácter histórico inevitable, no en lo que *debería ser.* En algunas formulaciones, el marxismo se afirma claramente como un «socialismo científico», que, al igual que otras ciencias, buscaba leyes inevitables del desarrollo social que no dependieran de los pensamientos o la moralidad de los hombres, sino que *los determinan.*

En verdad, uno de los puntos centrales del desarrollo posterior del marxismo, una de las modalidades culturales alrededor de las cuales el marxismo comienza a diferenciarse estructuralmente en marxismo «científico» y un marxismo «crítico», es precisamente este *elemento* de conciencia tecnocrática con el que se sedimentó, y que se intensificó con la obra de Engels, Kautsky y Plejanov. Si recordamos el marxismo, parece que Habermas exagera la *novedad* histórica de la nueva legitimación tecnocrática de la sociedad.

[8] Habermas, ibid., pp. 112-113.

Sin embargo, en un plano general, y como pone de relieve nuestro anterior examen de la gramática general de la ideología clásica, la ideología es un sistema semiótico más racional de lo que sus críticos comúnmente suponen, aunque no tan racional como pretenden sus adeptos. La «vieja» ideología se desarrolló de este modo precisamente porque surgió en un mundo en el cual los sistemas semióticos tradicionales, las religiones y los mitos, se estaban disolviendo rápidamente y estaban siendo reemplazados por las nuevas ciencias prestigiosas. En realidad, Marx condenó las «ideologías» porque eran *seudo*ciencias, superficiales pretensiones a la verdadera ciencia puestas al servicio de la dominación de la sociedad por la clase capitalista.

El énfasis de Habermas en la novedad de las modernas legitimaciones tecnocráticas, en su escape de las irradiaciones freudianas, obedece a que ha tomado como punto de partida la crítica marxista de la ideología. En efecto, esta crítica destaca unilateralmente los fallos *cognoscitivos,* o inversiones, de la ideología; la crítica no considera las ideologías por entonces nuevas como parcialmente racionales, como poseyendo una racionalidad relativamente elevada. La gramática genérica de las viejas ideologías implicaba una regla sobre la unidad de teoría y práctica, y la fundamentación de las órdenes en informes, y esto siempre supone una preocupación por el cimiento fáctico y técnico del proyecto público de cualquier ideología. Así, la conciencia tecnocrática del marxismo, con su resistencia claramente expresada a usar la moralidad como fundamento de su proyecto público, no es una aberración ideológica; es un resultado claramente afín a la gramática general de las «viejas» ideologías.

3.2

Esto es aún más obvio si recordamos que el «positivismo» apareció en Francia justamente durante la época clásica de la ideología. El positivismo fue un proyecto para la reconstrucción social de la Francia postrevolucionaria. En su perspectiva, la nueva sociedad que había surgido con la burguesía inmadura era una sociedad «positivista» que trascendería la sociedad «negativista» de la Ilustración y el individualismo «anárquico» del protestantismo. En su nuevo positivismo, la sociedad dividida iba a ser reunificada sobre una base científica. Iba a usarse la ciencia para establecer qué creencias eran «positivas», precisamente en el sentido de ser científicamente *ciertas,* tanto como no «negativas». Se suponía que, a causa de la *autoridad* de la ciencia, sus afirmaciones serían comúnmente aceptadas por los hombres, estableciendo de este modo el consenso social.

La sociedad naciente, pues, proclamó desde sus mismos comienzos postrevolucionarios una legitimación tecnocrática científica. Los positivistas franceses trataron de crear una nueva moralidad y una nueva religión que fueran apropiadas para la nueva ciencia y tecnología; y pensaron en general que este «retraso» podía superarse *dentro* del marco institucional de la naciente sociedad burguesa. Obviamente, pues, el *elemento* de conciencia tecnocrática del marxismo tuvo su equivalente académico y religioso en el positivismo, donde fue mucho más lejos. Es evidente que la legitimación de la sociedad postrrevolucionaria, y de su reforma en el positivismo o su trascendencia revolucionaria en el marxismo, contienen aspectos profundamente importantes de la conciencia tecnocrática; y ambos son, claramente, una parte de la época clásica de la ideología, y no algo radicalmente nuevo.

Quizá Habermas no se ha ocupado de esto porque su crítica del positivismo lo ha abordado, de modo característico, como una *filosofía* y una epistemología, en lugar de considerarlo como un nuevo *movimiento* social para una revitalización cultural completa, con una nueva teoría *social* y un proyecto para la reconstrucción social que incluía una nueva «religión de la humanidad», cuyos «sacerdotes» asumirían un nuevo carácter científico y técnico. Todo el que contemple la primitiva ideología tecnocrática en su evidente asociación con una nueva religión de la humanidad (completa, con catecismos, retiros espirituales y coloridas y elegantes vestimentas clericales), la embriaguez de su controversia sectaria, su búsqueda de la *femme libre* en el Cercano Oriente para servir como cosacerdotisa de la nueva religión, todo el que recuerde esto no creerá que la ideología tecnocrática no es una «fantasía racionalizada cargada de deseos», una «ilusión» en el sentido freudiano. Este aspecto colorido y «espiritual» de la conciencia tecnocrática fue, en efecto, totalmente compatible con el romanticismo por entonces naciente.

3.3

Pero esto no equivale a afirmar que la forma reciente de conciencia tecnocrática no se ha despojado realmente de «ilusiones» y «fantasías». La conciencia tecnocrática ya no estructura a éstas en formas religiosas. La ilusión ahora adopta la forma de una conciencia «ingenua», infantil y adolescente en su ansia reprimida de una asociación con un poder ilimitado. El poder científico y tecnológico sirve en parte como el símbolo secularizado de la potencia ilimitada y la unificación cósmica que antaño ofrecía la religión. La ciencia y la

tecnología asumen el carácter de una panacea; la fantasía es que, con tiempo suficiente, todos los problemas se rendirán a ellas. El hombre es realmente prometeico, presumiblemente no hay nada que no pueda realizar.

La conciencia tecnocrática, pues, concibe fantasiosamente la ciencia y la tecnología como el absoluto utópico, que es la perfecta fusión del poder ilimitado y el bien, y al que todos se someterán voluntariamente, superando de este modo todos los conflictos sociales. Lo tecnocrático, pues, se convierte en la secularización de la deidad.

Magali Sarfatti Larson sugiere (o afirma implícitamente) que la fantasía tecnocrática adquiere, así, un carácter clásico como «ideología», pues es la *inversión* misma de la realidad social característica de la ideología, en la formulación marxista. Es decir, se invierte la situación real de la estructura social. En la estructura social real de la burocracia moderna, la tecnocracia está limitada y restringida por intereses reales y por las estructuras de dominación de las élites del poder; pero en la ideología tecnocrática esto se invierte; la ciencia y la tecnología son imaginadas como el poder ante el cual todos deben inclinarse, inclusive las élites hegemónicas y sus gerentes. Así, desde el punto de vista de una concepción marxista de la ideología —y de mi propia concepción diferente— subsiste una *continuidad* fundamental en el carácter de la ideología, aun con el surgimiento de la conciencia tecnocrática. Esta y la legitimación de la sociedad moderna son fundamentalmente una enmienda y una realización de la gramática de la ideología, no el fin de la ideología.

Sin embargo, hay un aspecto del carácter de la conciencia tecnocrática que difiere del de otras ideologías, y es su orientación *temporal*. La conciencia tecnocrática supone que su proyecto ya está al alcance y ya existe. A este respecto, *no* se orienta hacia el futuro, sino hacia lo que ya existe; por ende, tienen un carácter clásicamente «positivo». El proyecto tecnocrático aparta a los hombres de la fascinación por el futuro, desalentando la idea de que en él se hallará la realización de las esperanzas. Nos dice que el futuro ya está aquí, en lo esencial, si no en toda su madurez. El futuro viene, pues, como un agregado, no como una transformación estructural.

Desde otra perspectiva, esto significa: las cosas no van a ir mejor, no hay culminaciones por venir; es el presente lo que cuenta. La conciencia tecnocrática, pues es el fin de la esperanza trascendental. Dice que tenemos mucho y obtendremos más, pero no todo lo que hemos soñado y realmente deseado. Así, es consuelo y también el fin del consuelo. El problema es si la gente puede soportar tanto consuelo. La conciencia tecnocrática nos invita a «crecer», y nos dice que

crecer significa el fin del heroísmo y del «entusiasmo» juvenil. ¿Puede soportarse esto?

La «debilidad» fundamental de la conciencia tecnocrática es que *no* promete un «pastel en el cielo». Dice más bien: «mirad a vuestro alrededor las cosas que ya hay; éstas bastan, y habrá más que suficiente de ellas». La racionalidad de la conciencia tecnocrática es que invita a los hombres a juzgar sobre la base de su experiencia, sobre la base de lo que pueden ver y ya está a su alcance. Esta invitación a juzgar por la propia experiencia es razonable. Pero también es vulnerable, y la sociedad legitimada en estos términos tiene una vulnerabilidad similar. La conciencia tecnocrática promete demasiado y demasiado poco al mismo tiempo.

Nos dice que las cosas ya son esencialmente suficientes, pero la gente mira a su alrededor y ve la devastación de la guerra, la depresión o la amenaza de ella, el fin de la opulencia, las tensiones de la inflación, el fin próximo de importantes fuentes de energía y materias primas y la interminable perfidia de los hombres. Y aunque no vean tales cosas concretas, saben que no son felices: «los hombres mueren y no son felices». ¿Por qué no son felices, si las cosas son suficientes? ¿Y cómo puede soportarse esta infelicidad, si esto es todo lo que hay? La conciencia tecnocrática es la ideología de gerentes, ingenieros y técnicos atareados, personas ya contentas con su trabajo, su posición social y su cómodo nivel de vida. En resumen, es una conciencia de élites.

¿Pero hay alguna prueba de que sea una conciencia de masas? No es *la conciencia* tecnocrática la que asegura la lealtad de *ellas* al sistema, sino las *gratificaciones* concretas tecnológicamente mejoradas: el «consumismo». La conciencia tecnocrática dice que ésta es una manera razonable de vivir. Pero realmente no sabe qué hacer con el remanente irreductible de infelicidad. En realidad, hace de esta infelicidad algo más duro de soportar porque no tiene en vista su fin. En este punto, la conciencia tecnocrática ya no es el gozoso anuncio de la posibilidad de felicidad en el mundo, sino un estímulo subterráneo a la depresión. Y cuando sobrevienen guerras, crisis económicas o carestías materiales, la conciencia tecnocrática no tiene nada en qué apoyarse, pues ha pedido a la gente que juzgue en términos de su experiencia, le ha invitado a mirar a su alrededor.

3.4

Una debilidad fundamental de la conciencia tecnocrática es que se caracteriza por una prosaica practicidad: ha pintado a Dios de gris.

Se presenta como desprovista de todo irracional sentido de heroísmo, como carente de todo impulso hacia la agresividad y la lucha heroicas. En parte, es esta falta de combatividad la que aleja a la conciencia tecnocrática de la «política» tal como ha sido concebida comúnmente en las sociedades europeas occidentales. Esta falta de belicosidad pública hace aparecer a la conciencia tecnocrática como apolítica, como poseedora de un desinterés que la coloca «por encima de la lucha»; o, desde otra perspectiva, como al *margen* de la lucha. Esta falta de autoafirmación es un aspecto de la conciencia tecnocrática que se adecua bien a su propia subordinación estructural, que facilita su dominación por los administradores políticos y otras fuerzas. En parte, pues, este aspecto de la conciencia tecnocrática proporciona una especie de adaptación y de valor de supervivencia.

Pero en otros aspectos, esta falta de autoafirmación y de vigor combativo choca con algunas de las características más perdurables de la cultura occidental, particularmente con su continua necesidad de lucha, el *agon,* su continua tendencia a la dominación del ambiente y, en el caso del cristianismo, de las partes resistentes del yo interior. La conciencia tecnocrática no tiene proyectos bien destacados que uno pueda «lograr» y cuya realización pueda brindar cierto grado de éxito. Su proyecto ya ha sido alcanzado y asegurado, de modo que no hay razón para luchar; también, su proyecto nunca es alcanzable, la meta retrocede a medida que se avanza hacia ella, de modo que la lucha no tiene recompensa.

A este respecto, la conciencia tecnocrática rompe de manera tajante con ciertos elementos permanentes de la cultura occidental, pues desmoviliza y, así, a menudo desmoraliza a la gente. Es precisamente su gusto por la lucha tenaz lo que ha caracterizado y dinamizado a Occidente. Las enormes energías activadas por la lucha tenaz comúnmente han llevado a Occidente a experimentar la lucha misma como la quintaesencia de la fuerza «vital». Como dice Eurípides, la lucha constituye nuestra vida. Como resultado de esto, el surgimiento de la conciencia tecnocrática ha sido experimentado como una especie de «desvitalización». Muchos de los que se oponen a la sociedad tecnocrática ven literalmente la *muerte* en ella. Esto nos dice que la resistencia en Occidente a la sociedad y la conciencia tecnocrática no es un humor reciente, superficial o transitorio, y no debe ser descartada a la ligera como una mera reacción romántica.

La crítica de la sociedad tecnocrática y su «proyecto matemático» comenzó poco después de la Revolución Francesa con el surgimiento de un romanticismo consciente de sí mismo que, desde sus comienzos, fue anti-mecanicista, anti-materialista y proclive a una concepción panteísta (si no animista) de todas las cosas que las veía

como dotadas de su propio espíritu vital. En oposición a la desvitalización mecanicista de las cosas movidas «meramente» por fuerzas externas, los románticos afirmaron que Dios, el supremo espíritu vital, lejos de estar muerto, estaba en todas partes y en todas las cosas, por humildes o triviales que sean. *Así,* el romanticismo animó al mundo de un «espíritu romántico». Sobre esta base el romanticismo inició la primera crítica de la sociedad tecnocrática. Esta crítica, desde luego, fue precedida de la manera más directa por la obra de Rousseau, sobre todo por el ensayo de Dijon con el que ganó un premio y en el que afirmaba, contra lo que sostenían comúnmente los *philosophes,* que los avances en el conocimiento y la ciencia *no* mejoran la vida cotidiana de los hombres.

A menudo se denigra esta crítica de la sociedad tecnocrática calificándola de «mero» romanticismo, lo cual refleja el hecho de que el juicio sobre el romanticismo se hace en gran medida desde el punto de vista que el romanticismo critica y es hasta cierto punto defensivo. La crítica de la sociedad tecnocrática se basa en el «romanticismo»; pero la crítica del romanticismo se basa en el proyecto tecnocrático. Pero dicho esto, se puede pasar por alto el hecho de que el romanticismo no es un tumor separado de la imaginación, la *Krankheit* de Goethe, que proporcionó el cimiento para una crítica posterior de la sociedad tecnocrática, cimiento que, por ser «enfermo», ya descalifica la crítica. En cambio, los cimientos mismos del romanticismo ya contienen una crítica —originalmente basada en normas cristianas, pero no ahora— de los supuestos utilitarios de la nueva sociedad.

En síntesis, no es que el romanticismo elaborara una crítica de la nueva sociedad porque estuviese enfermo; por el contrario, el romanticismo llegó a «enfermarse», en parte, porque fue contra la corriente, en oposición a las fuerzas que se hicieron dominantes en la nueva sociedad. Y en todo caso, la crítica romántica, a su vez, considera que la sociedad tecnocrática es la sociedad realmente «enferma». Condena la sociedad tecnocrática porque en ella no se examinan los objetivos de la vida, porque es una sociedad dirigida por hombres grises, sin espíritu, y en la cual la libertad, la espontaneidad, la imaginación, la voluntad y la creatividad están paralizadas; en la que la individualidad y la personalidad son sepultadas por el aumento de la formalización y la rutinización: están «enfermas».

4

A medida que avanza el desarrollo científico y técnico, la complejidad del análisis y el trabajo se acelera, y con ello aumenta la dificultad para adaptar el desarrollo técnico a los requisitos de una existencia política democrática. Jürgen Habermas y otros han señalado que ya no existe un campo del discurso público efectivo, a causa de tales desarrollos técnicamente difíciles y especializados. Como indicamos en un capítulo anterior, esto no es lo que hoy socava a la política, pero es, sin duda, un factor importante. Al mismo tiempo, también es necesario decir inmediatamente que el desarrollo de una tecnocracia no sólo ha trabado las posibilidades del control *democrático.* La tecnocracia también ha limitado mucho el ejercicio efectivo del poder aun por los que *controlan* la organización burocrática. No sólo se ha limitado el poder del «hombre común», sino también el de las clases y élites hegemónicas, aunque refuerce su legitimación, en la medida en que proclaman su decisión de gobernarse por consideraciones científicas.

La norma de la «dominación indirecta», que fue desde el comienzo una característica política distintiva de la clase hegemónica burguesa, que la hizo depender de otros para el ejercicio real de la violencia y para el desarrollo de la cultura, se ha intensificado por el gran desarrollo de una tecnocracia que ahora se convierte en la fuente principal de una acción de utilidad general, universal e instrumental-intencional. Ahora, en el viejo sentido que (Alfred) Weber daba a los términos, ni la «cultura» ni la «civilización» son producidas directamente por la clase hegemónica. Ahora, los medios de la violencia y —con la revolución en las comunicaciones— los medios de manipulación reciben la mediación de otros. Ahora el más importante instrumento *organizativo,* la organización burocrática, ha creado dentro de sí una gran «caja negra» en crecimiento, un espacio social que exige inversiones cada vez mayores y del que derivan profundas consecuencias, aunque la clase hegemónica no sabe cómo.

La nueva tecnología moviliza un inmenso poder para la clase hegemónica; pero al mismo tiempo este desarrollo crea un nuevo centro que limita las opciones de la clase hegemónica. El crecimiento de la tecnocracia aumenta el poder, pero reduce la *autonomía funcional,* de la élite hegemónica. La seguridad y la supervivencia de las élites hegemónicas, pues, se hacen cada vez más dependientes de otros, y particularmente de la tecnocracia.

Aquí se plantea la cuestión, no del interés de los tecnócratas en el poder, sino de los *usos* que pueden darse de todo incremento de poder que proporcionan. En otras palabras, la cuestión es el tipo de ideología al que son proclives los tecnócratas. Pero obsérvese que planteo esta cuestión de un modo diferente de aquellos para quienes la ideología de la tecnocracia es una conclusión conocida de antemano. Yo *no* supongo que la ideología tecnocrática concierne solamente

a la eficiencia y a la eficacia instrumental. *Esta* estimación de la ideología tecnocrática es fundamentalmente equivocada precisamente porque supone que puede ser sólo tecnocrática; de este modo, acepta tácitamente la tesis del «fin de la ideología». En cambio, aquí planteamos la cuestión de la ideología de los tecnócratas desde un punto de vista que *rechaza* la tesis del fin de la ideología, y por tanto rechaza todo supuesto de que los «tecnócratas» *solamente* son tecnócratas y *solamente* se interesan por aumentar la eficiencia y la «racionalidad instrumental». Una concepción de la ideología tecnocrática que la reduzca a racionalidad instrumental es una ilusión del idealismo filosófico. Comienza por reconocer los intereses técnicos e «ideales» de los tecnócratas y luego pasa a imaginar que éstos son sus *únicos intereses*. Esto, por supuesto, ignora los intereses «materiales» de los tecnócratas, incluso sus intereses *políticos*.

Vista desde otra perspectiva, la cuestión es la siguiente: ¿en qué medida y en qué condiciones es la tecnocracia una fuerza conservadora o progresista en la sociedad? Por lo cual entiendo dos cosas: (1) ¿en qué medida contribuye al desarrollo de las fuerzas *productivas* de la sociedad y al uso racional de esas fuerzas productivas? Y (2) ¿en qué medida esas fuerzas pueden contribuir a una correcta *comprensión* de la naturaleza y los problemas de la sociedad?

La tecnocracia está dirigida hacia dos direcciones diferentes: hacia el cuerpo de funcionarios burocráticos que está por encima de ella, con una clara conciencia de ello; y hacia la clase trabajadora que está por debajo de ella, con claridad y unidad considerablemente menores. Serge Mallet sostiene que la tecnocracia desea aumentar la autogestión obrera en ciertos campos —en la administración del «excedente social»—, por ejemplo, las sumas destinadas a guarderías de fábrica o programas sanitarios, y hasta pueden aceptar la participación obrera en la fijación de incentivos, en el aumento y la igualación de salarios. En general, la tecnocracia prefiere motivar a los obreros aumentando el consumismo, reforzando la seguridad en el trabajo y proporcionando otros incentivos, en lugar de aumentar el control de los trabajadores, pues los tecnócratas desean conservar para sí el control sobre las políticas de inversiones, la fijación de precios y la estrategia de la producción.

Pero hay otros dos aspectos en los que la tecnocracia es claramente progresista. Uno es su resistecia al cuerpo de funcionarios burocráticos; el otro, sus inovaciones tecnológicas. Ambos se hallan profundamente ligados. La mayor importancia de la *intelligentsia* tecnológica para la racionalidad y la emancipación social es que hoy es, más que cualquier otra fuerza, la que revoluciona la productividad. Como dice Marx en los *Grundrisse:*

> En la medida en que se desarrolla la industria en gran escala, la creación de verdadera riqueza llega a depender menos del tiempo de trabajo y de la cantidad de trabajo gastado, y pues, del poder de los instrumentos utilizados durante el tiempo de trabajo, cuya potente efectividad... depende... del estado general de la ciencia y el progreso de la tecnología...

Una diferencia fundamental entre el viejo cuerpo de funcionarios burocráticos y la nueva élite tecnocrática es que los primeros se inclinan fundamentalmente por sistemas de control social que sencillamente «ordenan y prohíben» [9]. Los burócratas esperan alcanzar sus objetivos infligiendo castigos a quienes no se conforman. Los tecnócratas, en cambio, se inclinan mucho más, en general, a usar sistemas de incentivos materiales y adoctrinamiento educacional como mecanismo de control social. Esto en parte obedece a que confían en su capacidad de aumentar la provisión de recompensas materiales mediante sus innovaciones técnicas. Los tecnócratas son también menos propensos a los castigos porque realmente *saben* y pueden hacer ciertas cosas con su conocimiento, a diferencia de los viejos funcionarios burocráticos, cuyos bajos niveles de habilidad —que afectan a su ego— les llevan a centrarse en el estautos y a exigir deferencia personal. Así, la tecnocracia es una élite más centrada en la *tarea* y el *trabajo,* y tiene una ansiedad por el estatus considerablemente menor; o, más precisamente, sus preocupaciones por el estatus están dirigidas hacia sus propias *comunidades profesionales.*

Es en esas asociaciones y comunidades profesionales donde desean ser bien considerados y cuya buena opinión puede, en cierta medida, brindar recompensas gratificantes. Lo que suceda dentro de la organización burocrática que les emplean es, por tanto (relativamente), menos importante para esos tecnócratas más cosmopolitas. El cuerpo de funcionarios burocráticos, que no tiene ninguna base extraburocrática de apoyo y seguridad, debe confiar totalmente en su propia burocracia para la protección de su posición. Por ello, es una fuerza más conservadora, cuyas lealtades se centran en las características particularistas con que se entrelazan sus privilegios y su estatus.

[9] Un sorprendente ejemplo de este tipo de conciencia burocrática lo suministra el relato de Egil Krogh, h., ex-asesor especial del ex-presidente Richard Nixon, con responsabilidad en la «guerra» contra la delincuencia del gobierno federal: «Se me había dado la responsabilidad de enlace del Distrito de Columbia en febrero de 1969 y recuerdo un reunión con el presidente. Este dijo: "Muy bien, Bud, quisiera que ponga fin a la delincuencia en el Distrito de Columbia" [Washington, D.C.]; y yo dije: "Sí, lo haré." De modo que llamé al alcalde, Walter Washington, y le pedí que pusiera fin a la delincuencia. Calló durante un momento y luego dijo: "Está bien." Y esto fue todo.» (Citado en un artículo d E. P. Epstein, «The Krogh File — The Politics of Law and Order», en *Public Interest,* primavera de 1975, p. 102.)

Pero al mismo tiempo, aunque los tecnócratas son más cosmopolitas y tienen mayor «orientación hacia la tarea» y menos narcismo de estatus, también pueden ser menos sensibles a las *personas* que les rodean, quienes pueden ser afectadas adversamente por su labor. No obstante, en la medida en que la labor de los tecnócratas aumenta exitosamente la productividad, el sistema tiene más recompensas que repartir; puede entonces generar un consenso más *voluntario,* y necesita menos de los castigos como mecanismo de control. Sin duda, los técnicos no promueven una radical asignación igualitaria de recompensas; y sin duda, favorecen el uso de los incentivos materiales que crean —el «consumismo»— como mecanismo central de motivación.

4.1

Pero la opción fundamental con que se enfrentan los países tecnológicamente en desarrollo es entre dos modos diferentes de organizar la *burocracia.* Es una opción entre: (1) un modo de *burocracia centrada en el castigo,* en la cual predominan las viejas estructuras burocráticas y cuyo sistema de controles sociales se basa necesariamente en los castigos porque sus recompensas son limitadas, y (2) una estructura organizativa, una *burocracia representativa,* en la cual la tecnocracia desempeña un papel mucho más importante, si no el principal, que genera un consenso voluntario e integra el sistema mediante la distribución —desigual, sin duda— de la creciente productividad que crea. Lejos de ser los defensores resueltos de una desnuda ideología de la «racionalidad instrumental», los tecnócratas son capaces de organizar un sistema organizativo más racional *y más cooperativo,* precisamente a causa de la creciente productividad que pueden originar; de su mayor inclinación por el trabajo que por la deferencia al estatus y de sus códigos lingüísticos elaborados y su educación superior.

Visto en esta perspectiva, el maoísmo es esencialmente un intento igualitario de *evitar* la elección entre la burocracia autoritaria centrada en el castigo y la burocracia representativa (más cooperativa, pero aún jerárquica) basada en la ciencia y la competencia. En definitiva, China no puede evitar esta elección. Cualquiera que sea la imagen que tiene de sí mismo, el maoísmo es *esto:* un intento de reforzar la posición de la clase obrera en sus inevitables negociaciones futuras con la tecnocracia. En la medida en que el maoísmo logra esto, en lugar de alentar el desprecio por la tecnocracia y la *intelligentsia* técnica, es una fuerza social profundamente progresista. En efecto, las revoluciones culturales habrán eliminado la opción de desarrollar

en China una burocracia centrada en el castigo; asegurarán que el nuevo punto de equilibrio organizativo sea la burocracia representativa. Por su parte, el stalinismo fue una fuerza profundamente retrógrada precisamente porque subordinó el proletariado, junto con la *intelligentsia* técnica, a la más arcaica élite organizativa, el viejo cuerpo de funcionarios burocráticos.

Las opciones que se abren a la sociedad tecnológicamente avanzada actual no son la burocracia y la comuna, ni la burocracia y la *no*-burocracia. Las opciones reales son entre dos tipos de burocracia; entre una burocracia en la cual el viejo cuerpo de funcionarios burocráticos ejerce una dominación sin restricciones, y cuya regla es autoritaria y punitiva, y una burocracia representativa cuyos tecnócratas incrementan las gratificaciones materiales disponibles y cuyos sistemas de control, por tanto, pueden basarse en las recompensas más que en los castigos, y que, en consecuencia, pueden entrar en una estrecha colaboración con la clase obrera y obtener su cooperación voluntaria, en lugar de tener que dominarla.

El viejo sistema burocrático se centraba en un cuerpo de funcionarios con un código lingüístico más restringido y que, cuando se le pedía que *justificara* sus órdenes y prohibiciones, lo hacía basándose en su *posición formal de autoridad.* Así, el viejo cuerpo de funcionarios no tenía *razones* que dar. Legitimaba sus directivas por su posición, y sólo raramente las justificaba sobre la base de que ellas permitirían alcanzar algunos fines deseables. En el sentido weberiano, sus reglas burocráticas se convirtieron en una «base de la acción por sí misma», en resumen, una forma de ritualismo.

En tales burocracias centradas en el castigo, las reglas son tratadas como fines en sí mismas; en la burocracia *centrada en los expertos,* en cambio, las reglas son tratadas como medios para algo más deseable, más allá de ellas. ¿Diremos, entonces, que los funcionarios burocráticos arcaicos, inclinados al castigo, manifiestan una racionalidad «superior» a la de los tecnócratas, porque expresan una racionalidad *valorativa,* mientras que los tecnócratas una «racionalidad» más mundana y meramente «instrumental»? En verdad, los burócratas autoritarios ponen los más poderosos *límites* a la racionalidad. Si los tecnócratas estimulan «el fin de la ideología», los burócratas estimulan el fin de la *racionalidad.* De hecho, esto es inherente a la racionalidad *valorativa,* pues su afirmación esencial es que en algún punto las personas deben dejar de pedir *razones* [10]; en verdad, lo dicen rápida-

[10] Evidentemente, en *algún* punto deben dejar de pedirlas; pero una cosa es hacerlo por la necesidad de llegar a alguna decisión frente a un problema acuciante y replantear la cuestión después que la crisis ha pasado, y otra diferente hacerlo rápida, punitiva y permanentemente. Una cosa es hacerlo con respecto

mente cuando el examen de razones concentra la atención en su autoridad y en sus poderes y privilegios.

Los tecnócratas, en cambio, por ser menos defensores del estatus y más centrados en el trabajo, están preparados para dar y pedir razones. No justifican su trabajo haciendo referencia a su autoridad. En contraste con el código lingüístico relativamente restringido de los burócratas, los tecnócratas hablan un código lingüístico elaborado que exige razones. Es justamente esta pauta, por la cual las cosas *no* se hacen por sí mismas solamente, la que ha sido condenada como su «racionalidad instrumental» y que Jürgen Habermas teme sea destructiva de la moralidad.

La conciencia tecnocrática y la racionalidad instrumental, afirma Habermas, «separan los criterios para justificar la organización de la vida social de toda regulación normativa de la interacción, con lo cual los despolitilizan... La conciencia tecnocrática no refleja la escisión de una situación ética, sino la represión de la "ética" en sí como categoría de la vida...» [11] Desde este punto de vista, la élite tecnocrática está aislada de su alternativa práctica, el cuerpo arcaico y reaccionario de funcionarios, y el juicio emitido sobre la tecnocracia es el de Durkheim, a saber, que difunde la *anomia,* la ausencia de normas. Creo que hay una verdad importante en esto. La racionalidad instrumental del técnico es una forma de utilitarismo que genera una tendencia a la *anomia,* tomada en *sí misma.* El problema es: ¿se toma alguna vez por sí misma la racionalidad instrumental?

4.2

Si abandonamos toda noción de la racionalidad instrumental como un *Geist,* un espectro desencarnado, y la contemplamos, en cambio, como parte de la cultura profesional de los expertos y técnicos que constituyen un *grupo específico de estatus* con *intereses de estatus* que desean proteger y promover, para lo cual necesitan aliados políticos, y que, a su vez, necesitan una ideología aceptable para esos aliados, entonces se hace evidente que los técnicos y expertos se ven obligados a ir más allá de la racionalidad instrumental y *generar* una moral más amplia.

La cuestión, pues, no es cuáles son las consecuencias de la «conciencia» de los tecnócratas o de la racionalidad instrumental, sino cuáles son las consecuencias morales que se producen en un grupo social que se enfrenta con ciertas tareas políticas. Estas llevan inevitablemente a alianzas y colaboraciones con otros grupos sociales. Estas alianzas, a su vez, exigen una ideología amplia, que seguramente *genera* una nueva moral, y no destruye solamente las viejas.

a un pequeño número limitado de cuestiones, y otra diferente hacerlo con muchas.

[11] Habermas, Ibid., pp. 112-113.

Considerando los intereses políticos y de estatus de los tecnócratas, éstos también tienen interés en su *legitimación social.* La cuestión decisiva es si su competencia como expertos basta para generar esa legitimación. En un examen atento, pronto se hace evidente que *no.* La competencia técnica no basta para engendrar legitimación cuando esta competencia *no* se hace en nombre de los valores objetivos o intereses de quienes se espera que otorguen o nieguen esa legitimación. Los presos de los campos de concentración nazis no consideraban a los médicos que experimentaban con ellos como legítimas autoridades médicas, no obstante su preparación técnica.

Dos condiciones, pues, son necesarias y suficientes para la legitimación de expertos y técnicos: la competencia técnica *y* la aplicación de esa competencia en pro de los intereses de aquellos de quienes se espera la legitimación. Si los expertos y técnicos han de mantener o adquirir una autoridad legítima en un grupo, deben apoyar algunos de sus intereses y compartir los objetivos, los fines y la *moral* de ese grupo, o al menos de parte de él. La política y las alianzas sociales de la tecnocracia, pues, se hacen *generadoras* de una moral. La autoridad competente es convalidada y legitimada sólo cuando contribuye a ciertos fines. La autoridad competente es legitimada sólo cuando se produce una fusión de la racionalidad con metas que son aceptables para algún grupo.

La legitimación de los tecnócratas, y por tanto su capacidad para movilizar un poder que les sea útil, les obliga a tomar partido, a optar por los intereses, valores y objetivos de algún otro sector de la sociedad. Entonces, lejos de ser el fin de la ideología, la tecnología lanza a la ideología a una nueva etapa de su carrera. Los técnicos y expertos, desde luego, han atacado tradicionalmente este problema reprimiéndolo, lo cual significa que tácitamente han apoyado la ética de aquellos para quienes trabajaban, pero sin poner esto nunca de relieve, y subrayando, en cambio, su devoción presuntamente exclusiva al desarrollo de medios e instrumentos. Al reprimir los fines y la ética que apoyaban, disimulaban la alianza de grupos que habían sellado.

4.3

Esta represión y esta alianza de grupos se han hecho más difíciles de mantener. El cambio decisivo y más visible ocurrió después de

Hiroshima. El mero horror y la visibilidad pública de las metas que los científicos habían propuesto o aprobado —y no fueron sólo los militares, sino también algunos científicos destacados, quienes quisieron que se usara la bomba— provocaron una *ruptura* histórica en los supuestos no examinados de la racionalidad instrumental de los tecnócratas y en las alianzas grupales que habían apoyado tradicionalmente. Hiroshima fue una crisis histórica para los tecnócratas porque ya no les permitió dar *por sentados* los objetivos y grupos que su tecnología apoyaba. Comenzó a hacerse problemática y visible, aun para los físicos, la necesidad de otras conexiones grupales, de desempeñar algún papel en la fijación de objetivos y de una racionalidad *valorativa;* en otras palabras, de una ética y un compromiso moral propios. Desde entonces ha habido un continuo desarrollo de diversas causas «socialmente» comprometidas en las ciencias, de «asambleas radicales» en asociaciones profesionales, así como la difusión de una variedad de periódicos y revistas dedicados a expresar los juicios políticos de los científicos.

Un segundo proceso a largo plazo probablemente lleve a la misma promoción de ideologías y fortalecimiento de la autonomía. Se trata del mero aumento en el número de técnicos, científicos e ingenieros, indicado en parte por el crecimiento de la «industria del conocimiento», los sectores de servicios y terciario de la economía, el gran desarrollo de las universidades desde la Segunda Guerra Mundial y el gran aumento de la enseñanza técnica avanzada. James O'Connor ha comentado:

> Las necesidades más costosas del capital corporativo como un todo son los costes de las investigaciones, el desarrollo de nuevos procesos de producción, etc., y sobre todo los costes de enseñanza y reconversión de la fuerza de trabajo, en particular, de trabajadores técnicos, administrativos y no-manuales. Pese al rápido avance de la tecnología durante la primera mitad del siglo xx, hasta la Segunda Guerra Mundial las corporaciones industriales preparaban a la mayor parte de su fuerza de trabajo, excluyendo las habilidades básicas, como la alfabetización [12].

Pero durante la Segunda Guerra Mundial, arguyen O'Connor, Maurice Dobb y Richard Deaton, se comenzaron a socializar esos costes, es decir, fueron pagados por el conjunto de la sociedad mediante impuestos recaudados por el Estado. Después de la Segunda Guerra Mundial, aumentaron las becas liberales de los gobiernos para la enseñanza avanzada, así como los fondos gubernamentales para el desarrollo de plantas y equipos académicos. El resultado, intensificado por la competencia posterior al Sputnik entre Estados Unidos y la U.R.S.S., fue un gran aumento en el número de técnicos y expertos que hay en el mercado de trabajo, y que, en cierto punto, tiene el efecto de disminuir su posición económica. «Las ocupaciones profesionales y técnicas contienen a la mayoría de los trabajadores científicos —según S. M. Miller— y es la categoría en más rápido crecimiento de las principales categorías ocupacionales del censo (de Estados Unidos).» Si bien esto puede estar lejos de una «proletarización», es probable que dé a la *intelligentsia* técnica un mayor sentido de sus intereses corporativos, al hacerle más problemáticos los objetivos que debe perseguir e incrementar el poder de que dispone.

[12] J. O'Connor, *Corporations and the State,* Harper & Row, Nueva York, 1974, pp. 126-128.

5

Con el surgimiento en escala mundial del movimiento «ecológico», que es en sí mismo un agrupamiento internacional y multicientífico, algunos científicos se han permitido evaluar las consecuencias de su labor independientemente de su éxito o fracaso en alcanzar las metas de alguna burocracia, haciendo una vez más problemática la alianza tradicional de la tecnología con la gerencia organizativa. En la ecología, la tecnología misma inicia una crítica de su racionalidad instrumental tradicional, se adhiere a nuevas evaluaciones morales y toma la iniciativa de buscar nuevas alianzas políticas.

Una consecuencia notable de esto es el surgimiento de un nuevo grupo de ideólogos que derivan de la ecología. Su función es tender un puente entre la labor técnica de las muchas especialidades científicas atinentes a la ecología y un público más vasto. Yendo más allá de la discusión cerrada de las burocracias y del aislamiento mutuo de las ciencias normales, se dirigen cada vez más unas a otras, brindando un medio por el cual los expertos de una especialidad pueden comprender los desarrollos de otras, y, en segundo lugar, también escribir para una parte mayor del público relativamente culto, en revistas como el *Scientific American* o *Science*. No enterados de la tesis de que el viejo público está «muerto», los nuevos ideólogos de la ecología —los «tecnólogos»— proceden como si no fuera así. Han descubierto, por las difundidas respuestas a sus deprimentes predicciones, particularmente en Norteamérica y en Europa Occidental y del Norte, que los rumores sobre la muerte del público tal vez hayan sido un tanto exagerados.

El movimiento ecológico promete fortalecer la autonomía de los científicos y otros expertos porque, cada vez más, los ha puesto en contacto directo con un *público* más vasto, al margen de las defini-

ciones burocráticas de la situación. Todo esto, claro está, inquieta a algunos científicos que reconocen, muy correctamente, que, fuera de la ecología *biológica,* no existe aún una verdadera ecología *general* como una verdadera ciencia, y que se trata de un agrupamiento de especialistas diversos que carecen todavía de una base *científica* coherente. Sin embargo, no hay duda de que el movimiento ecológico adopta muchas generalizaciones empíricas inconexas que tienen validez científica y son de considerable importancia práctica para el futuro. Pero esto significa que el movimiento ecológico ha dado un impulso general al desarrollo de una *ideología* y está creando nuevos tipos de ideólogos, los tecnólogos. Es probable que esta ideología fortalezca el sentido que tiene de sí misma la comunidad científica como una entidad corporativa y le permita una interacción ajena a las burocracias que antaño monopolizaban el tiempo de los científicos y limitaban su horizonte.

En efecto, las crecientes conexiones de los científicos con el movimiento ecológico sugieren que la «racionalidad instrumental» ya no monopoliza su conciencia profesional, si es que alguna vez lo hizo. Significa que la racionalidad instrumental ha sido incrementada o se ha fundido con una nueva ideología interesada por los *fines.* Ciertamente, hay sectores del movimiento ecológico —o sectores que tratan de usarlo— que manifiestan, en verdad, una conciencia tecnocrática más vieja y convencional, que esperan y afirman que todo puede remediarse con «expedientes tecnológicos», si se invierte suficiente dinero en ciertos equipos nuevos. Puede hacerse dinero con el movimiento ecológico; esto es, hay dinero público que puede ir a bolsillos privados, y la conciencia *tecnocrática* alienta a tales intereses. Pero esto se halla muy lejos, en realidad, del carácter dominante de la ideología expuesta por el movimiento ecológico.

Aunque a menudo ingenuo y carente de realismo en lo atinente a los diferentes costes de clase de sus propuestas, parece evidente que el movimiento ecológico lleva en forma creciente a la ciencia hacia la politización y los programas políticos, y hacia una ideología propia más unificada y autónoma. La ecología puede ser el estímulo histórico para el desarrollo de la conciencia corporativa interdisciplinaria e internacional de la ciencia. Cuando el norteamericano Barry Commoner afirma que la fuente esencial de la incipiente crisis ecológica es la tecnología industrial, conforme ha sido usada, y cuando un destacado bioquímico y ecólogo sueco, Gösta Ehrensvärd, llama a la movilización de la ciencia para elaborar medidas que conduzcan rápidamente a una nueva sociedad *agrícola* (y no tecnológica), parecería que sectores importantes de la comunidad científica internacional han abandonado la vieja conciencia tecnocrática, han rechazado una racionalidad instrumental desnuda, y ahora se han permitido actuar como críticos del presente tecnológico y como tecnólogos que afirman nuevos fines humanos.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Para un detallado análisis de la distinción entre lo que he llamado burocracias centradas en el castigo y burocracias representativas, así como para un análisis de las condiciones en las cuales la *intelligentsia* técnica es definida como legítima, véase Alvin W. Gouldner, *Patterns of Industrial Bureaucracy,* Free Press, Glencoe, Ill., 1954, especialmente los capítulos del IX al XIII. Mi posición pormenorizada y mi análisis de las contradicciones internas de la organización burocrática se hallarán en «Organizational Analysis», en R. K. Merton, L. Broom, L. S. Cottrell, h., *Sociology Today,* Basic Books, Nueva York, 1959, páginas 400-429. Hay un conjunto de investigaciones teórica y políticamente importantes sobre la burocracia a partir de la crítica y la extensión de la obra de Max Weber que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, y aún están por ser aprovechadas y utilizadas por los neomarxistas independientes que recientemente han redescubierto el problema de la «burocracia», Así, es curioso observar el «redescubrimiento» por norteamericanos de la obra de Claude Lefort y del grupo «Arguments» de París sobre la burocracia, cuando gran parte de esa labor fue precisamente un intento de llenar las lagunas del marxismo en lo concerniente a la burocracia usando los estudios de Max Weber y otros sociólogos que adoptaron esta perspectiva. La discusión actual de la izquierda sobre la burocracia y la tecnocracia será una recreación inútil si no asimila —críticamente— la penetrante labor teórica y el rico acopio empírico de sociólogos «normales» como Peter Blau, Robert K. Merton, Philip Selznick, Melville Dalton, Orvis Collins, Raymond Mack, Reinhard Bendix, Morris Schwartz, Burton Clark, Renate Mayntz y Michel Crozier. La izquierda corre actualmente el peligro de convertirse en una mera sociología periodística de la burocracia, sin estudios de campo de primera mano o siquiera de lecturas minuciosamente analizadas de los estudios de primera mano sobre la burocracia.

No hay mejor evaluación crítica del movimiento ecológico que el espléndido trabajo de Hans Magnus Enzensberger «Critique of Political Ecology». *New Left Review,* marzo/abril de 1974. [*Para una crítica de la ecología política,* Anagrama, 1974.] El libro de Barry Commoner *The Closing Circle,* Knopf, Nueva York, 1971, es, por supuesto, uno de los clásicos del movimiento ecológico, con toda justicia. Sobre un tema que ha elaborado de manera paralela e independiente de O'Connor, véase Rick Deaton, «The Fiscal Crisis of the State in Canada», pp. 18-58, en D. I., Roussopoulos, *The Political Economy of the State,* Black Rose Books, Montreal, 1973. Puede aprovecharse también la obra de Henry Jacoby, *The Bureaucratization of the World,* University of California Press, 1973, y la de Ralph Miliband *The State in Capitalist Society,* Basic Books, Nueva York, 1969.

Sobre el surgimiento de la tecnocracia en la sociedad moderna, véase también: Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society,* Basic Books, Nueva York, 1973 [hay versión castellana de Alianza Editorial: *El advenimiento de la sociedad post-industrial*]; John K. Galbraith, *Economics and the Public Interest,* Houghton Mifflin Co., Boston, 1973; Alain Touraine, *The Post-Industrial Society,* Random House, Nueva York 1971. Estas obras, por supuesto, son la formulación contemporánea de un venerable esquema intelectual cuyos antecedentes incluyen a James Burnham, quien fue tomado mucho más seriamente en

Europa y en la izquierda —por ejemplo, por el grupo *Arguments* de París— que por la izquierda de Estados Unidos, por ejemplo, en la temprana polémica de Paul Sweezy contra él en *Science and Society,* Winter, 1942. Es también digno de notar la obra de András Hegedüs, como la de Claude Lefort y, desde luego, algunos de los primeros trabajos de Bruno Rizzi. Buena parte de esta labor deriva del intento de elaborar o formular una crítica del análisis de Trotski del carácter distintivo del Estado Soviético como una «deformación burocrática» transitoria. Por ello, a menudo involucra una hibridación creadora del marxismo leninista, por una parte, y la gran obra seminal de Max Weber sobre la burocracia. El esquema se remonta, en Norteamérica, a la obra de Thorstein Veblen *Los ingenieros y el sistema de precios* (1921), donde analiza proféticamente el potencial de autonomía política de la *intelligentsia* técnica. Esta obra puede interpretarse, correctamente, creo, como una elaboración del potencial *radical* del positivismo (en la distinción de Veblen entre «negocio» e «industria» y sus contradicciones) que ya se encuentra en la obra de los sansimonianos Enfantin y Bazard. Así, las raíces del esquema se remontan a la obra de ese genio sumamente prolífico que fue Henri de Saint-Simon. Sobre las notables semejanzas entre las formulaciones sansimonianas y las de Weber, véase también mi artículo «Organizational Analysis», ya citado.

Capítulo 13

LA CRITICA DE LA IDEOLOGIA Y LA TENSION ENTRE LAS PARTES Y EL TODO

He sostenido que la situación de poder fundamental en el capitalismo es la de una alianza y una comunidad tácitas de ciertas clases: la clase capitalista hegemónica aliada a las clases política y administrativa. ¿Cuál es la posición de esta alianza en el conjunto de la sociedad? ¿Cómo se la considera y entiende?

En gran medida, hay mucha intranquilidad pública con respecto a esta alianza y, en verdad, se niega de plano su existencia. Existe la difundida impresión de que tal alianza es (o sería) moralmente dudosa y, al menos, de incierta legitimidad. La alianza de clases, cuando se la observa, es comúnmente definida como una inmoralidad solamente *incidental,* como una aberrante ilegalidad o como conducta «desviada». En resumen, se la considera como una excepción, no como la regla; como una ruptura del sistema, no como su estructura convencional. Lo que de hecho es la relación habitual entre las clases en la sociedad capitalista es redefinido como un suceso inusual; la estructura normal es redefinida como un hecho anormal. Así, se invierten las cosas ideológicamente. ¿Por qué ocurre esto?

1

Esencialmente, esto se relaciona con el hecho de que la percepción pública de la alianza comunitaria de las clases dominantes socavaría la legitimidad de todas las clases implicadas, por la siguiente

razón: las clases político-administrativas de la sociedad capitalista son definidas como *independientes* de otras clases, como un grupo dedicado al bien común, y que no promueve sus intereses privados atendiendo a los intereses de los ricos. Es definido como digno de confianza, como capaz de ayudar a todos los grupos de la sociedad, de juzgar las diferencias entre ellos, precisamente porque se supone que *no* está aliado a ninguno de ellos y porque no persigue intereses privados que puedan comprometer su imparcialidad. Tal concepción de las clases política y administrativa que las considera desinteresadas e imparciales sólo es posible, esencialmente, bajo el capitalismo.

1.1

La manera como el sistema capitalista realmente se mantiene diverge en profundidad de las concepciones comunes acerca de cómo se mantiene el sistema. En realidad, es un sistema en el cual la clase hegemónica no puede aparecer en público, no puede aparecer como «dominante» ni puede siquiera aparecer como «superior». Así, los escándalos públicos que sacuden el orden político pueden no rozar siquiera la reputación de la clase económica hegemónica, que es un modo de mantener su hegemonía. Pues se trata de una sociedad en la cual la *existencia* misma de tal clase se niega, o sobre la cual hay un inquieto silencio.

El sistema se define a sí mismo como un sistema en el que las personas son respetadas como fines en sí mismos, en el que todos tienen igual voz e iguales derechos políticos, en el que se considera que la sociedad está dirigida por personas competentes que, elegidas o no, están libres de intereses egoístas y especialmente venales, en el que las recompensas son proporcionales a las realizaciones. Todas estas concepciones de cómo funciona el sistema, de hecho, ayudan a funcionar al sistema. Si no se creyera en ellas, quedaría socavada la legitimidad del sistema.

La sociedad se mantiene, pues, en medida considerable, por las creencias compartidas por sus miembros, y en particular por las concernientes a la legitimidad de las clases política y administrativa. Estas creencias permiten a esas clases ganar crédito público y despertar una obediencia voluntaria. Las ideologías como éstas, pues, ayudan a perpetuar el sistema específico en el cual existen los privilegios y los poderes de la clase hegemónica y las clases aliadas a ella. Lo consiguen, sobre todo, ocultando y apartando la atención de la manera como opera realmente el sistema de clases. En tal medida, la

ideología es un falseamiento de la realidad que mantiene el sistema y los privilegios.

2

En todas las sociedades modernas, una fuente importante de la ideología es el partidismo, el egoísmo, la búsqueda de la propia ventaja, de la ventaja personal o grupal. La ideología está arraigada en una especie de unilateralidad, en la «parcialidad». En otras palabras, la ideología está enraizada en un conflicto entre la parte y el todo, el individuo y la sociedad, los intereses privados y los intereses públicos. Precisamente, es porque —y en la *medida* en que— cada grupo social tiene intereses que lo separan de otros y del todo, precisamente porque —y en la medida en que— cada uno tiene intereses que otros *no* tienen y, en verdad, *puede* tener intereses *opuestos* a los de otros, por lo que tales intereses son precarios, por lo que la satisfacción de ellos es difícil, pues, al ser sólo intereses limitados y de legitimidad incierta, encuentran resistencia. A causa de esto, los intereses parciales se vuelven opacos, ocultos e inarticulados, y son inaccesibles al conjunto de la sociedad o a otros grupos.

La unilateralidad, pues, es la base fundamental de la ideología. Y cuando nuestra base es unilateral, quedamos aislados, separados de nuestra propia base, y somos tan incapaces de conocer nuestro propio fundamento como de hablar de él. El carácter partidista nos *aliena* de nuestros propios intereses. Estos *intereses,* el fundamento mismo de nuestro carácter social, se hacen ajenos a las mismas personas que dedican su vida a ellos y que basan su vida en ellos.

En otros términos aún, la ideología implica una falta de «objetividad», si por ésta se entiende la capacidad de «asumir el rol del otro» válidamente, esto es, de modos que el *otro* aprueba. La ideología es esa falta de objetividad producida por (y dentro de) una estructura de discurso racional, dentro de una variante lingüística elaborada, cuando hay incapacidad de llegar hasta el otro porque el yo que trata de hacerlo tiene algo que ocultar y no puede llegar a su propia existencia y hablar de su propio fundamento.

La situación ideológica, la situación generadora de ideología, pues, es ésta: es sobre todo una situación de trabajo-y-comunicación, donde algunos hombres deben colaborar unos con otros para lograr algo, y en la que su discurso sirve para ordenar y motivar esta colaboración necesaria. Tal discurso, pues, es trabajo y proyecto entrelazados, para formar un esquema de interacción social impulsada por el imperativo de una colaboración cuyo medio lingüístico es, en *parte,*

una variante lingüística elaborada. Esto exige dar razones, y las partes que intervienen en la colaboración son instadas, y se instan a sí mismas, a decir lo que no pueden decir sin dañar las bases de la colaboración misma que buscan *y* los fundamentos de su propio ser socialmente situado. En efecto, son impulsados a hablar y a permanecer en silencio al mismo tiempo; a revelar y ocultar; a expresar su interés en la colaboración social y a suprimir sus intereses privados en esta colaboración, al mismo tiempo.

La ideología nace de una situación en la que el trabajo socialmente organizado y los proyectos públicos producen gratificaciones de las que hay apropiación privada, gratificaciones que, de hecho, serán distribuidas de modos diferenciales. La ideología es el lenguaje que trata de reducir la discrepancia entre la dependencia mutua y la distribución diferente; trata de reducir la discrepancia entre el hecho de que no puede lograrse *nada* sin otros y la admisión de recompensas diferentes a pesar de esta radical dependencia mutua.

Permítaseme repetir una aclaración ya indicada; aunque sólo la mencionaré una vez más, lo haré con todo énfasis. He dicho que la ideología y su defectuosa objetividad se basan en una especie de egoísmo. Permítaseme agregar una vez más que *no* es mi intención afirmar que la ideología constituye la única forma y fuente de deformación en la comunicación o de «falsedad» en el mundo, *ni* es mi intención sostener que el egoísmo es la única causa del fracaso de la racionalidad.

El altruismo y el amor también pueden dañar nuestra capacidad para ver y decir la verdad, pues entonces «nos entra humo en los ojos». Los comentarios anteriores sólo se refieren a *una* alteración importante de la capacidad de hablar verazmente; sólo se refieren a la *ideología* y a su base en la parcialidad [1].

2.1

A pesar de todo el énfasis que pone Marx en los parciales intereses de clase subyacentes en la ideología, la objeción misma de Marx a ésta como «parcialidad» indica que los ideólogos no aceptan —insisto, *no* aceptan— la *validez* de tales intereses «parciales» como fundamento de sus proyectos públicos. Por el contrario, tales proyectos parten claramente de una fuente distinta de legitimación: de los

[1] Un tratamiento sistemático de estos *diversos* límites a la racionalidad, o al menos la formulación de *mi* posición sobre ellos, se hará en el cuarto volumen de este conjunto, *Sobre la sociología de la cognición*.

supuestos intereses de la *totalidad,* del bien del todo. La autoridad moral y la persuasión de la ideología se basan en esta pretensión. El discurso ideológico está dirigido continuamente a negar la legitimidad de los intereses parciales; a veces hasta niega la *realidad* de la parcialidad. En este último caso, la ideología puede tratar de demostrar que los intereses parciales sólo *aparentemente* son tales.

En la ideología liberal clásica, esto es muy evidente: «los vicios privados dan beneficios públicos». Se afirmaba aquí que era menester distinguir los objetivos y las consecuencias. Se sostenía tácitamente que las consecuencias (a diferencia de las intenciones) eran la realidad última, y que las metas parciales podían tener y tenían una utilidad pública, aunque ésta no fuera la intención del individuo. El problema inherente a esta norma liberal es que nunca pueden rastrearse y conocerse todas las consecuencias ramificadas de una intención realizada. Así, sólo parcial y selectivamente se atiende a las consecuencias. En definitiva, puede decirse que «los vicios privados dan beneficios públicos» sencillamente porque las consecuencias a las que se atiende son las públicamente *beneficiosas*.

La tarea de la ideología liberal era la *recuperación* y la revelación: hacer manifiesto o «recuperar» lo que antes había estado oculto, o sea el bien público supuestamente producido por la persecución de intereses privados. La ideología liberal, pues, se basaba tácitamente en una doctrina de la «recuperación». Esto es, intentaba hacer *visibles* ciertos aspectos hasta entonces estructuralmente preteridos de la persecución de intereses parciales. No es necesario interpretarla en el sentido de que *todas* las consecuencias públicas de la persecución de intereses privados eran necesariamente beneficiosas. Esto forma parte de la faz racional de la ideología liberal. Comprendió correctamente que, así como tal vez sea verdad que el «camino del infierno» está empedrado de buenas intenciones, también puede ser verdad lo inverso, que el camino de la salvación esté empedrado de malas intenciones. El liberalismo *generalizó* la separación entre la intención y las consecuencias, e inició un desarrollo cultural que terminó por corroer la importancia, el valor y la realidad atribuidos a los factores «subjetivos». De este modo, el liberal nunca justificó la validez de los intereses privados como un fin en sí mismo, sino en términos de sus consecuencias para el *todo*. La norma última, para el liberal, era la totalidad.

¿Qué puede decirse del marxismo con respecto a este problema? A primera vista, podría parecer que el marxismo difiere del liberalismo en que el primero es una especie de parcialidad sin trabas, de parcialidad proletaria; en algunas interpretaciones, el marxismo en verdad desemboca en el *obrerismo*. Pero tal parcialidad no es más la

intención del marxismo que la del liberalismo. La tendencia central del marxismo, su impulso más elemental, fue siempre hacia la restauración de una (verdadera) *comunidad*. Como el hegelianismo del que surgió en parte, el marxismo aspiraba a la solución y reconciliación última de todas las contradicciones.

Desde el comienzo, pues, el marxismo se basó en la norma de la totalidad. Apoyaba los intereses del proletariado porque esperaba que fuese un irreconciliable enemigo del fragmentador egoísmo capitalista; el proletariado, pues, debía llevar adelante la lucha por el socialismo, la libre asociación de los productores unidos. Ciertamente, Engels reconoció más tarde que la acritud y brutalidad de la lucha de clases no permitía (ni debía permitir) al proletariado expresar un sentimientalismo humanista que exaltara la futura solidaridad humana; por el contrario, era menester destacar la lucha, los conflictos sociales y las divisiones. Pero, ciertamente, el marxismo nunca negó el carácter *final* de la norma de la totalidad. (El nacionalismo, la tercera gran ideología del siglo XIX, comenzó exaltando, desde luego, la unificación política de una sociedad. Pero en definitiva dio paso al egoísmo nacional y al reforzamiento de las rivalidades nacionales y la desunión internacional. Como la *Realpolitik* y la *Machtpolitik,* también el nacionalismo valoró las «duras» consecuencias objetivas y depreció la «mera» charla.)

El marxismo también continuó e intensificó la tendencia iniciada por el liberalismo hacia la separación de las intenciones y las consecuencias, y hacia la desvalorización del factor subjetivo. Esto es inherente al sentido del «materialismo» marxista —en particular, cuando se lo entiende como marxismo «científico»— y a su polarización conceptual de la infraestructura económica y la superestructura ideológica. Sin duda, no debemos exagerar la semejanza del liberalismo y el marxismo, pero en *este* importante respecto parecen convergir. Al igual que el liberalismo, el marxismo no era necesariamente lo que parecía ser a primera vista. Al principio, el marxismo parece una ideología que atribuye a los factores materiales una importancia absoluta y afirma su primacía «en última instancia». Y el correspondiente problema lógico para el marxismo es que no existe ninguna manera de determinar cuándo se ha llegado a la última instancia; por lo tanto, sencillamente se detiene la regresión analítica cuando se ha llegado a un factor económico aparentemente sustancial, y se usa este ejemplo concreto para justificar la generalización analítica.

Pero en realidad, el marxismo, como el liberalismo, también puede ser entendido como basado en una tácita «doctrina de la recuperación», aunque el contenido concreto de lo que trata de «recuperar» difiere del liberalismo. La tarea del marxismo, como la del liberalismo, era recuperar lo que había sido, dentro de ciertos modos de discurso, estructuralmente preterido: la *vèntaja privada* derivada de la persecución del interés público. El marxismo, pues, puede también ser interpretado como una «doctrina de la recuperación» que trata de hacer conscientes a las personas de los intereses de clase en que se funda tácitamente la búsqueda del bien público. Destacaba los factores «materiales», no por su intrínseco carácter último, sino porque eran el factor *reprimido*. En este sentido, el marxismo es una doctrina del discurso, no una ontología «materialista». Esta es la parte importante de la racionalidad del marxismo. Sin embargo, es verdad que su objetivo *último* era trascender los parciales intereses de clase, aunque esto exigiera un desvío histórico en la persecución de los intereses del proletariado. Marx, por supuesto, había asimilado hacía largo tiempo la afirmación hegeliana: «Der Weg... ist der Umweg».

2.2

Así, las ideologías se legitiman, en parte, por el hecho de que, explícita o tácitamente, basan su discurso en los intereses del todo. Además, la ideología siempre es en parte un *contra*discurso, un discurso contra alguna otra ideología. Por ello, que sea tácita o explícita la importancia que asigna a la totalidad, depende en parte del rango que ocupa la «totalidad» en la ideología a la que se *opone;* depende de que esta ideología subraye claramente la validez de los intereses del todo o, como la de Max Stirner, niegue firmemente la realidad de ese todo. En parte, la ideología de Stirner fracasó públicamente porque negaba de manera abierta la validez del todo. Y en parte fue a causa de esta misma concepción, a saber, que la afirmación misma de un todo es una especie de racionalización que disfraza intereses egoístas, por lo que Marx se opuso a Stirner.

La ideología de Marx, y en verdad cualquier ideología exitosa, no puede negar el valor ni la realidad del todo. Enfrentado con una ideología como la de Stirner, el marxismo se ve llevado a *afirmar* la autonomía de la totalidad social. Enfrentado con el problema, por entonces más acuciante, de elaborar una crítica del liberalismo, una ideología que afirmaba la realidad y el valor de la totalidad, Marx subraya la manera en que la totalidad social *disimula* los intereses parciales de las clases dominantes, y permite que el valor de la totalidad se sumerja en las cláusulas subordinadas del discurso.

Pero toda ideología se considera empeñada en el análisis de una realidad objetiva externa. De hecho, sin embargo, siempre interpreta la realidad, en lugar de reflejarla sencillamente, pues la realidad social siempre es un objeto constituido en parte por su propia inter-

pretación. Por ello, toda ideología reprime una interpretación de sí misma como un discurso *componente del mundo* (y no sólo que lo *refleja*). Pero en su relación con otras ideologías, nunca se interesa solamente por el «mundo», sino también por los hombres en su *relación* con ese mundo. Es de este modo externalizador como la ideología llega a empeñarse, no sólo en el descubrimiento, sino también en la *recuperación*. Esto implica sensibilizarse al modo como los hombres contemplan el mundo, y no sólo a lo que el mundo «es». Es una «recuperación», en parte, porque trata de que los hombres recuperen su papel activo —tomen conciencia de él— en la construcción de la realidad social. Trata de ayudarles a tomar conciencia de lo que habían antaño sabido, conjeturado o atisbado con respecto a su yo y su implicación en el mundo. Trata de llevar lo que hasta entonces sólo ha sido una parte de su conciencia auxiliar a su conciencia focal.

Pero las ideologías del siglo XIX fueron, como dijimos antes, tan «objetivistas» como la ciencia del siglo XIX. En verdad, cada ideología no se veía *a sí misma* como habiendo ocultado alguna parte del mundo social y necesitada de recuperarla. Sólo veía a *otros* en la necesidad de hacer esto, y se atribuía a sí misma la función de corregirles o ayudarles. Fue exactamente esta reflexividad (o autoconciencia) limitada la que, como sostenía Karl Mannheim, hizo de la ideología sólo una precursora primitiva de la sociología del conocimiento. En correspondencia con esto, dice Mannheim, cuando pasamos de esta visión parcial a otra que considere las concepciones de *todos* los grupos como socialmente condicionadas, pasamos de la ideología a la conciencia de la «sociología del conocimiento».

Una aclaración: reconocer que las concepciones de todos los grupos reciben la influencia de su posición social es reconocer, pero sólo *tácitamente* y, por tanto, con menos fuerza, que las *propias* concepciones reciben una influencia similar de las fuerzas sociales. Reconocer que todos los grupos están sometidos a tales influencias es reconocer *en principio* —y aun entonces, sólo si alguien lo pregunta— que también el hablante está sujeto a los límites humanos comunes. El paso histórico de la ideología a la sociología del conocimiento, pues, *no* fue un verdadero paso hacia la aceptación de los *propios* límites *cognoscitivos concretos*. Fue sencillamente la admisión vaga y general de que «todos somos humanos», pero no una especificación de nuestra «culpa» concreta. (Esto es visible en la común renuncia de la sociología «normal» a aplicar a sí misma la «sociología del conocimiento» y en su hostilidad refleja hacia una «sociología de la *sociología*».)

El tema esencial de la «doctrina de la recuperación», concebida analíticamente, es la dialéctica de la parte y el todo. Se refiere a la

manera en que el discurso de la gente encarna silencios estructuralmente pautados, sean motivados o no. La doctrina de la recuperación trata de mostrar cómo se deforma el discurso a causa de las adhesiones diversas y a menudo contradictorias de los hombres, expresadas sintomáticamente en su lenguaje. No considera los silencios como lagunas pasivas, como un «vacío», sino como una oposición de fuerzas llena de energía. Las ideologías se consideran a sí mismas como descubridoras de lo que es importante en el mundo. Tienden a hablar de lo que los hombres han ocultado, sobre todo en la medida en que esto se halle en contradicción con sus *propias* aserciones acerca del mundo. Las ideologías hablan de términos objetivistas, con limitada reflexividad, sobre el mundo, sin indicar claramente que es un *hablar* acerca del mundo, más que la presentación del mundo.

Insistamos y reiteremos: las ideologías son legitimadas en parte por su pretensión de representar el todo. Es de este modo, precisamente, como la ideología también se constituye en un discurso *moral*. Como discurso público que tiende a movilizar el apoyo a proyectos públicos de reconstrucción social, es normal que la cuestión de «quién se beneficia» con esos proyectos sea de fundamental importancia. Así, la dialéctica del todo y las partes es un tema inevitable para la ideología. Es imperativo que, en algún punto, todas las ideologías se basen en una presunta contribución a la totalidad, pues la visibilidad de los intereses privados en que se basan los proyectos públicos siempre desautoriza al proyecto público entre quienes no comparten esos intereses privados.

El éxito de todos los proyectos públicos exige el apoyo activo, el consenso o al menos la neutralización de diferentes sectores públicos. Por lo tanto, no se los puede perseguir con éxito sino en la medida en que son definidos como *no* parciales, al menos «en última instancia» y «esencialmente». Repitamos: es importante este requisito de toda acción pública que brinda la ideología.

En tal medida, la ideología es una *apología* latente de ciertos intereses parciales y, por ende, es lo opuesto a una «crítica». La «crítica» trata de revelar los intereses privados latentes en la acción pública manifiesta. La «apología» hace lo opuesto: trata de revelar el *valor* público oculto de los intereses creados. La apología trata de mostrar que el bien de la totalidad reposa realmente en los intereses de ciertas partes y está oculto en ellos.

2.3

La apología y la crítica son aspectos de las ideologías. Hans Magnus Enzensberger tiene razón al decir que la crítica de la ideolo-

gía también es ideología: «Su caracterstico gesto de "desenmascarar" puede convertirse en un ritual pagado de sí mismo, si se fija la atención en la máscara y no en lo que se revela detrás de ella.» Es evidente que la apología es compulsivamente unilateral y parcial. ¿Qué diremos de la crítica de la ideología, de la crítica ideológica real e históricamente concreta, a diferencia de las ambiciones y el proyecto final de la crítica? ¿Es «imparcial» la crítica, tal como la encontramos hoy? ¿Es racional? La racionalidad de la crítica de la ideología reside en que revela la apología oculta. Pero la racionalidad de la apología reside en que revela lo que la *crítica oculta.* La irracionalidad de cada una consiste en que guarda silencio sobre la contribución de la otra y considera la *parte* oculta que revela como si fuera el *todo,* negando tácitamente su *propia* parcialidad.

El género de crítica de la ideología elaborada en Francfort por Albrecht Wellmer y Jürgen Habermas subraya correctamente la relativa autonomía de la ideología y rechaza toda tendencia a reducirla a un epifenómeno de la infraestructura. De este modo recupera lo que el marxismo «científico» había oscurecido: el elemento superestructural y subjetivo. (En tal medida, la concepción de la corriente de Francfort es un caso especial de un «marxismo crítico» más general, que hace lo mismo.) Análogamente, la teoría crítica a veces tiende a oscurecer lo que Marx había subrayado —la infraestructura, la propiedad, el poder—, por su creciente tendencia a reducir lo societal y lo social a lo *simbólico,* y a transformar el análisis social en teoría de la comunicación. Así, la crítica de la ideología de la corriente de Francfort ve la unilateralidad de Marx, pero no siempre ve su propia parcialidad. Sin embargo, entiendo esta parcialidad de la «Escuela de Francfort» como una regresión creadora hacia el idealismo (en el sentido en que Marx, en su crítica del materialismo mecanicista, vio claramente que *éste* había dejado al idealismo el aspecto creador y activo). Es una regresión, aunque creadora, a esa sensibilidad lingüística de un cristianismo helenizado que sostenía que «En el comienzo fue la Palabra *(Logos)*». En resumen, la Escuela de Francfort adopta el punto de vista del viejo Goethe, pero rechaza el del joven Goethe, quien, al reinterpretar el *Logos,* había afirmado al principio: En el comienzo fue la *Acción.*

La ideología, hemos dicho, redefinió los intereses privados en términos de los intereses públicos, la parte en términos del todo. De este modo, transformó la acción política en conducta moral. Explícitamente en el liberalismo, tácitamente en el marxismo, la ideología transforma «yo *quiero*» en «*tú debes*» o en «es correcto y apropiado que...» Pero esta sublimación del interés y la parcialidad

en el discurso moral debe hacerse *elíptica* y *crípticamente,* para que no sea «desenmascarada» y desautorizada la moral misma. Así, los intereses son disimulados y sublimados por las éticas; luego, toda ética tiene una falsa conciencia en lo concerniente a los intereses.

A veces ocurre, sin embargo, que nosotros, los «perspicaces», al tener un atisbo de nuestros intereses y parcialidades egoístas, desarrollamos una mala conciencia en lo concerniente a éstos y podemos llegar a subestimar o ignorar sus valores y virtudes. Es así como pueden ocultarse las virtudes, no menos que los vicios: por ejemplo, «detrás de ese exterior brusco...» La crítica de la ideología a menudo no ve que la falsa conciencia puede basarse en el temor de ser demasiado severo y duro, tanto como en el temor de ser demasiado blando y sentimental.

Las ideologías se sedimentan con una escisión intrínseca entre los intereses privados y los públicos que tratan de reparar (más o menos abiertamente). La ideología *facilita* el movimiento del discurso de los intereses privados al bien público, por un lado, mientras *bloquea* el movimiento del interés público al privado. Desenmascarar los servicios prestados por las ideologías, pues, es arrancar una máscara y poner al descubierto un problema no resuelto. Pero esto hace correr el riesgo de desautorizar a *toda* ética y *toda* ideología, al crear la apariencia de que este silencio protector de intereses es *todo* lo que las ideologías y las éticas hacen, y de que no tienen autonomía. Fue esto, precisamente, lo que vio y buscó Max Stirner [2].

En la medida en que una crítica de la ideología hace esto, existe una genuina posibilidad de que promueva el cinismo y el nihilismo, esto es, que pueda llevar (como Sócrates vio que podía suceder hasta con la dialéctica) al surgimiento de la ausencia de ley o *anomia;* o a un desnudo egoísmo y una búsqueda cínicamente desvergonzada del interés privado, sean cuales fueren sus consecuencias para el bien común. Una crítica desenmascaradora de la ideología fomenta la posibilidad de un egoísmo *anómico* liberado de todo «sentimentalismo» obstaculizador, que sólo se preocupe, brutalmente, por la mera eficiencia de sus instrumentos.

Otras formas de crítica de la ideología tienen otras patologías posibles. Ciertas formas de crítica de la ideología no alientan un egoísmo descarado, pero precipitan inconscientemente un «idealismo fanático». El egoísmo cínico y el idealismo fanático son patologías afines, pues ambos presuponen una tajante disparidad entre los inte-

[2] La exposición más sensible y lúcida de esto se hallará en John Carroll. *Break-Out From the Crystal Palace,* Routledge and Kegan Paul, Londres y Boston, 1974, esp. Cap. 1.

reses privados y el bienestar público. El idealismo fanático resuelve esto negando toda legitimidad y realidad a los intereses *privados* y atribuyendo exclusivamente esta legitimidad al bien común. En vez de negar toda autonomía a la moral pública, como el egoísmo, el idealismo fanático niega de plano la necesidad de que la moral se acomode a los intereses privados, y considera esta acomodación como hipocresía y oportunismo. El idealismo fanático resuelve el problema suponiendo la total eliminabilidad de lo privado y lo parcial. El yo silencia el temor a la propia inmoralidad —a la traición *a sí mismo*— movilizando su fervor moral y fustigando con él a sí mismo y a otros. Corrige la escisión de lo privado y lo público proscribiendo lo privado. El idealismo fanático, pues, es una tácita pretensión de superioridad *moral*. Es la ideología de una supuesta élite moral castigadora [3].

La ideología concede cierto grado de legitimidad a los intereses privados porque (y en la medida en que) los vincula con el interés público; así, paradójicamente, la ideología brinda alguna *protección* contra la *anomia* egoísta y el fanatismo idealista. Correspondientemente, puede ser el *fracaso* de la ideología, aunque no su «fin», lo que abra la puerta a ambos. La crítica de la ideología a veces no comprende que la ideología *inmuniza* a la gente contra el cinismo egoísta. Las ideologías pueden también limitar y disciplinar el idealismo fanático. Las éticas que han sido separadas de la validez de todos los intereses privados y que la rechazan no son soluciones, sino que ellas mismas forman parte del problema social moderno, así como una fuente básica de falsa conciencia entre los intelectuales de tendencias jacobinas. No es sencillamente la represión de la naturaleza *instintiva* que violenta la «naturaleza» interior y la lleva a vengarse, sino que también atenta contra la necesidad de los hombres de afianzar su existencia individual y sus preocupaciones privadas.

3

La fuente de ideología más elemental, como indicamos antes, es la contradicción entre la parte y el todo. Ella reside en la unilateralidad y parcialidad de la parte, en el hecho de que, a quienquiera que

[3] Permítaseme agregar con toda la claridad posible que ésta no es una crítica solamente a *otros* críticos de la ideología —y *mucho menos,* a Jürgen Habermas—, sino que me incluyo enfáticamente a *mí mismo*. Ciertos pasajes de mi obra *La crisis de la sociología occidental* han sido criticados, con razón, por falta de generosidad moral. Por ello. ciertamente me incluyo a mí mismo en esta crítica.

favorezca, también se favorece a sí misma. Existe un conflicto entre la autopreocupación egoísta de la parte y su deseo de proyectar una imagen de sí misma como altruistamente preocupada po rel bienestar del grupo como un todo. Este conflicto entre la preocupación de la parte por sí misma y su imagen proyectada de responsabilidad con respecto al grupo se resuelve en cierta medida acentuando la visibilidad de su adhesión a la colectividad y, al mismo tiempo, ocultando su adhesión a sus preocupaciones e intereses más privados. Esta, como he señalado, es la raíz de la ideología.

3.1

Las observaciones del *Manifiesto Comunista* sobre la misión especial de los comunistas presuponen precisamente esta tensión (entre la parte y el todo) e indican que la generación de ideologías ha de hallarse no sólo en los órdenes establecidos, sino también en la oposición a ellos. El *Manifiesto* reconoce que los partidos de la clase obrera comúnmente se enredan en intereses particulares y pierden de vista los intereses de la clase obrera como un todo, mientras que los comunistas presumiblemente no actúan así:

> Los comunistas se distinguen de otros partidos obreros solamente en esto: ellos señalan y ponen de relieve los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de toda nacionalidad... siempre y en todas partes representan los intereses del Movimiento como un todo...

La dialéctica, generadora de ideologías, entre la parte y el todo también se encuentra, pues, en el sector rebelde de la sociedad. La crítica comunista de la parcialidad de otros partidos obreros puede también aplicarse a ella misma y a su partido. Ha habido pocos «comunistas», si es que ha habido alguno, en el sentido de Marx y Engels, precisamente porque la mayoría de ellos están implicados en grupos políticos especiales que exigen la lealtad a ellos, más que a la clase obrera. Oportuna y milagrosamente, las definiciones de estos partidos de los intereses de la clase obrera nunca están en conflicto con la política y los intereses de su propia facción política, lo cual indica muy claramente que ellos *identifican* unos y otros intereses. Podemos estar seguros de que esto se logra, al menos en parte, subordinando los intereses de clase a sus intereses partidistas. Este modo de resolver estas diferencias, por supuesto, debe ser ocultado. Louis Althusser admite otro tanto cuando reconoce que la ideología no ha terminado en la Unión Soviética y que no es probable que desapa-

rezca en un futuro previsible. Puesto que el problema es importante, me explayaré sobre él con algún detalle.

Norman Geras plantea la cuestión incisivamente:

> Para llegar a la consecuencia final del idealismo de Althusser: el conocimiento que el marxismo brinda y que los intelectuales llevan al movimiento de la clase obrera tiene, para él, un tipo muy específico de papel directivo. Trata de generar una *nueva* forma de ideología en las masas apoyando y utilizando o transformando y combatiendo las ideologías en que viven las masas. Pero Althusser también nos dice, al menos en un centenar de pasajes, que la ideología es un ámbito de mistificación y deformación, de ilusión, falsedad y mito, de confusión, prejuicios y arbitrariedad, de lo imaginario y del no-conocimiento. Así, separa a las masas, por una necesidad que nunca explica, del conocimiento de su situación que han elaborado los intelectuales. ¿Cómo, pues, pueden los intelectuales esgrimir lo que ellos saben que es una ideología sin violar el primer principio de la política revolucionaria: decir las cosas como son? [4]

Una profunda paradoja se oculta en la declaración anterior, porque Althusser, el «stalinista», dice *realmente* cómo «son las cosas» al afirmar la presencia continua de la ideología en el socialismo; en cambio, Geras, su crítico, hace lo contrario de lo que dice que es necesario hacer, «decir las cosas como son», y en cambio oculta la realidad. La afirmación de Althusser de la presencia permanente de la ideología es, en cierto sentido, una *anti*-ideología; la negación de Geras de la *necesidad* de la ideología es ideológica e invierte la realidad. Aquí el stalinista parece, paradójicamente, menos ideológico que el antistalinista.

Sin embargo, el interés final de Althusser en esto es defender «lo que es» en la Unión Soviética y protegerlo de la crítica. Cuando Althusser dice que la ideología permanece y permanecerá, pretende proteger al Estado Soviético de la crítica de quienes lo consideran como un marxismo deformado, y de quienes afirman que el Estado Soviético ha transformado el marxismo en una ideología. Aquí, es la misma *parcialidad* de Althusser la que parece llevarle a hablar no-ideológicamente en defensa de la ideología. Pero los motivos de Althusser en el fondo son defensivos y sirven para ocultar ciertas realidades: específicamente, cómo y por qué la Unión Soviética transformó el marxismo en un instrumento del Estado Soviético, en un catecismo que refuerza la solidaridad subordinado a la sociedad soviética; así, oculta cómo y por qué el Estado Soviético hizo del marxismo una ideología.

El reconocimiento de Althusser de la presencia continua de la ideología es una acomodación a los requisitos del Estado Soviético

[4] N. Geras, «Louis Althusser-An Assessment», en *New Left Review,* enero-febrero de 1972, p. 86.

y una *aceptación* de «lo que es» en la sociedad soviética. La suya es la *retórica* del «realismo», esencialmente positivista en su sumisión a los «hechos». Su disposición a «decir las cosas tales como son» en el Estado Soviético tiene el atractivo del candor y la franqueza. Pero la formulación de Althusser es unilateral.

Es el uso de los hechos como retórica; es la *aceptación* de lo que es, y no sencillamente una *comunicación* sobre lo que es. Por ello, la parcialidad de Althusser no le ha llevado sencillamente a decir la verdad acerca de la «ideología», sino que también, al reconocer el mero hecho de su existencia continua, oculta una verdad aún mayor. Althusser desvía la indagación de las condiciones reales que sustentan y generan la ideología en la Unión Soviética insinuando que hay ahora cierta *inevitabilidad,* casi algo «natural», en la existencia de la ideología soviética. Pone la ideología soviética más allá de la crítica y el examen.

Al condenar a Althusser, Geras no niega, por cierto, la *existencia* de la ideología en la Unión Soviética o en los Partidos Comunistas. Lo que niega es su necesidad o deseabilidad. Porque si Geras reconociera cierta *necesidad* en la ideología comunista, se plantearía la cuestión de las bases sobre las cuales criticarla. Si es necesaria, ¿por qué está «mal»? Si es necesaria, ¿cómo puede ser indeseable?

En otras palabras, la crítica de Geras a la acomodación de Althusser a la ideología necesita fundarse en una teoría sobre los orígenes de la ideología que muestre las condiciones sociales en las cuales surge. A menos que Geras tenga algún conocimiento, o un atisbo, de lo que se necesitaría para evitar la ideología, es arbitrario condenar la «realista» acomodación de Althusser a la ideología. Análogamente, cae en la *utopía* al suponer que los socialistas, aquí y ahora, pueden esperar la eliminación de la ideología. En resumen, la crítica de Geras de la ideología es tan ideológica como la defensa de ella que hace Althusser. Porque la idea de que la ideología puede ser eliminada, y específicamente ser eliminada ahora del movimiento *socialista* es una meta ilusoria que oscurece las condiciones que generan ideología en el movimiento *socialista,* no menos que en el conjunto de la sociedad capitalista.

3.2

La «ideología», pues, no es peculiar del sistema de creencias de grupos dominantes o respetables, ni de los de carácter conservador o reaccionario. No es menos evidente en las concepciones revolucionarias, como el socialismo, y, por supuesto, en el liberalismo. Allí

donde hay un conflicto entre un interés parcial y las pretensiones del todo, conflicto que se hace problemático en la cultura especial del lenguaje y el discurso crítico, sea entre conservadores o entre radicales, el resultado es la ideología. Por lo tanto, una cosa es adherirse a un partido socialista, un partido de «vanguardia», y otra diferente adherirse a la *clase* obrera misma. Porque, como señala el *Manifiesto Comunista,* el primero es siempre uno entre una cantidad de partidos que *pretenden* representar a esta clase; y este partido, agregaríamos, siempre tiene un interés grupal partidista *propio* y trata de vencer a otros representantes rivales de la clase obrera; tiene intereses políticos propios muy distintos de los de la clase obrera. Que esto es así se pone claramente de manifiesto en la tradición leninista, donde la clase obrera *no* es juzgada capaz de generar una conciencia socialista, por lo que ésta debe ser llevada a ella desde fuera, por el partido de vanguardia. O al menos así afirma la teoría.

Así como hay una diferencia entre el partido y la clase, también la hay entre la clase y la nación. En el contexto socialista, puede haber tensión entre los intereses de la clase obrera y los de una sociedad más vasta que ella gobierne. Una forma de esto se conoce por *obrerismo,* en la que se da preferencia y protección a los intereses especiales de la clase obrera por encima de los intereses de otros sectores sociales. En la medida en que el socialismo es concebido como el control de los medios de producción por el proletariado, como el control *obrero* [5], se plantea el problema de si promoverá celosamente los intereses de otros sectores de la población, por ejemplo, del campesinado, los granjeros, el sector rural.

Es inconfundiblemente claro que el sector rural de la Unión Soviética es un sector subordinado y colonizado, y que su campesinado constituye un estrato social sometido. Hasta 1975, los campesinos no podían abandonar las zonas rurales sin un visado especial. Esas zonas rurales colonizadas son dominadas desde remotos centros metropolitanos donde los que adoptan decisiones dan (nominalmente) prioridad a los intereses de la clase obrera. Este carácter colonizado de las zonas rurales por el centro metropolitano y la «cuestión agraria» [6] son las dos razones fundamentales por las que la Unión Soviética nunca pudo resolver el problema de la «agricultura», y recientemente se vio obligada a comprar cereales por millones de dólares a los Estados Unidos capitalistas. Esta situación no es ningún secreto, sino algo

[5] Y si el socialismo no es esto, si no es el control *obrero* de los medios de producción, la sociedad y el Estado, entonces, *¿qué* es?

[6] Buena parte del campesinado aún quiere incorporar la tierra como propiedad privada a su sistema familiar, por lo que las granjas colectivas aún tienen una baja productividad en comparación con las parcelas privadas.

que los mismos líderes urbanos soviéticos saben y ocasionalmente hasta reconocen.

3.3

Aparte de estas tensiones específicas, se plantearía la cuestión de cómo *justificar* tal control *obrerista* exclusivo de las fuerzas productivas por-el-*proletariado*-y-para-el-proletariado en una sociedad socialista. Porque las fuerzas productivas son una herencia social creada por muchos sectores de la sociedad durante un largo período de desarrollo histórico. Por lo tanto, no hay razón para que el proletariado controle la herencia histórica de toda la cultura. Tanto más cuanto que el marxismo señala que la ley del «valor» económico no se aplica en el *socialismo,* como se aplica en el capitalismo, de modo que no se puede justificar el control obrero afirmando que sólo los obreros crean tal «valor». La clase obrera ciertamente contribuye, como otros sectores de la población, a la *riqueza* de la sociedad; pero puesto que esta *riqueza* añadida es ahora cada vez más una función de la ciencia y la tecnología, un producto social, ¿por qué las fuerzas productivas deben estar sometidas al control de los obreros solamente? Aquí, desde luego, hay una tensión generadora de ideología dentro de la tradición *socialista.*

Pero no es éste el problema central, generador de ideologías, con que se enfrenta el socialismo. Sería una fuente de ideología si hubiera un socialismo en el que la clase obrera controlase realmente los medios de producción. Pero no lo hay, en ninguna parte. En todas las sociedades que se definen como socialistas, las fuerzas productivas se hallan, de hecho, bajo el control de partidos políticos organizados y del aparato estatal. La clase obrera puede ser «consultada», pero no controla.

3.4

Todas las sociedades socialistas, pues, tienen esta contradicción: su cultura es igualitaria, pero su estructura social es jerárquica; su ideología exige el control obrero de las fuerzas productivas, pero éstas se hallan realmente bajo el control del partido y el Estado. Esta contradicción es la situación fundamental generadora de ideologías de las sociedades socialistas. Es porque esta contradicción nunca ha sido resuelta por lo que Althusser tiene perfecta razón al esperar la continuación de la ideología bajo el socialismo. Y aquí podemos ver una

vez más cómo las ideologías tienen sus raíces en el fracaso de expectaciones que se basan en parte en la ideología misma, en este caso, la afirmación ideológica de que los obreros controlarán la producción.

Las tensiones entre la parte y el todo en el socialismo se ramifican hacia arriba aún más y abarcan, en un plano superior, las tensiones entre una nación socialista y otra, o entre una nación socialista y el socialismo internacional como un todo. El stalinismo fue, en parte, una manifestación de las contradicciones entre los intereses de la Unión Soviética y los de otros movimientos socialistas, que a menudo fueron sometidos a la presión soviética para que renunciaran a oportunidades revolucionarias en su propia sociedad, por temor de que éstas pudiesen precipitar guerras peligrosas para la Unión Soviética. Estas contradicciones entre los intereses de la Unión Soviética y los del socialismo mundial se manifestaron casi inmediatamente después de la Revolución de Octubre. Cuando la recién nacida Unión Soviética compró la seguridad para sí misma firmando la paz de Brest Litovsk, dio al alto mando alemán la libertad de maniobra necesaria para aplastar la revolución *alemana* naciente; irónicamente, esto a su vez contribuyó a *socavar* los requisitos mismos del socialismo ruso, en el que los líderes bolcheviques habían confiado tradicionalmente. La posterior «deformación» de la Revolución Rusa, pues, se basó, paradójicamente, en el mismo esfuerzo de los bolcheviques para proteger su revolución, pues éste contribuyó a hacer abortar la revolución alemana, con la cual tanto habían contado.

También la revolución China sufrió durante largo tiempo de la contradicción entre sus intereses y los de la Unión Soviética. El desarrollo del maoísmo y la ruptura radical entre él y el «revisionismo ruso» sólo es la prueba más obvia de las permanentes contradicciones entre la Unión Soviética y el socialismo mundial. En esta matriz jerárquica de las contradicciones del socialismo, matriz que aquí sólo podemos esbozar escuetamente, la función de la ideología socialista es reprimir las tensiones más elementales entre la parte y el todo. La ideología socialista, pues, no puede ser eliminada, y sólo adoptará nuevas formas mientras esta tensión entre la parte y el todo persista en los movimientos, partidos y naciones socialistas.

Pero estos conflictos no son nuevos, ciertamente, ni peculiares del socialismo moderno y su empuje revolucionario. Como hemos dicho con frecuencia, en la edad moderna la ideología aparece con la declinación de las sociedades del antiguo régimen, cuando todas las legitimaciones tradicionales de la autoridad y el orden político han sido trastocadas o profundamente socavadas. Ahora todas las autoridades deben gobernar en nombre del «pueblo», se defina al pueblo como la *fuente* de la cual deriva toda autoridad o, de modo muy

diferente, se considere al pueblo como la fuente en la que continúa *residiendo* la autoridad. No otorgada ya por derecho divino o por herencia, la autoridad política debe ahora reclamar la sanción de la soberanía popular. También el socialismo basó sus pretensiones en la posición histórica de la clase obrera, la cual, argüía, no actúa para sí misma de uno modo egoísta; el proletariado, se sostenía, avanza hacia la total emancipación humana, aunque lo haga oponiéndose a una clase históricamente transitoria, la burguesía, cuyos intereses parciales la obligan a oponerse a ese avance. Hasta el día de hoy, las sociedades «socialistas» se legitiman en nombre de la clase obrera o, más ampliamente, del «pueblo», y a menudo se definen a sí mismas como «democracias populares».

4

Todo orden político moderno y revolucionario, pues, funda su legitimidad en alguna versión de la ideología de la soberanía popular, y pretende representar las necesidades, los intereses o la voluntad de las masas o el pueblo. Pero al mismo tiempo, todos ellos fueron guiados inicialmente y *siguen* siendo controlados por pequeños grupos dirigentes oligárquicos: las élites. Aunque profundamente diferentes de un «partido de vanguardia» leninista, los «Comités de Correspondencia» de las colonias norteamericanas eran en gran medida pequeños grupos dirigentes autodesignados. En realidad, pues, una revolución la *hacen las* masas y es legitimada en su nombre, pero es manejada y controlada por élites. Las sociedades que crean mantienen esta contradicción entre el modo en que las autoridades políticas se legitiman a sí mismas —como representantes de los intereses populares— y el hecho de que son realmente una élite que, en cierta medida, es una minoría que se perpetúa a sí misma y debe entenderse con otras clases. Hasta un conservador como Talcott Parsons reconoce que la clase política norteamericana no podría gobernar contra los deseos de la élite empresarial:

> ... el liderazgo político sin una destacada participación empresarial está condenado a la ineficiencia y a la perpetuación de peligrosos conflictos internos. No es posible dirigir al pueblo norteamericano contra los líderes del mundo empresarial... [7]

[7] T. Parsons, *Structure and Process in Modern Societies,* Frecc Press, 1960, páginas 246-247. Una exposición detallada de mi posición sobre este problema se hallará en *The Coming Crisis of Western Sociology,* Basic Books, Nueva York, 1970, especialmente el Cap. 8, sobre el poder, la riqueza y la propiedad.

En síntesis, las élites empresariales de los Estados Unidos tienen al menos un poder de veto sobre el sistema político.

El conflicto entre la práctica de la oligarquía y los principios de la soberanía popular es una contradicción universal de todas las sociedades modernas y de los movimientos revolucionarios en los que muchas de ellas se originaron. Esta contradicción entre su pretensión de representar al todo y la realidad de su parcialidad es hoy la base de la ideología tanto en las sociedades capitalistas como en las socialistas. No hay modo de avanzar hacia un verdadero «fin de la ideología» mientras esta contradicción permanezca oculta y ambos tipos de sociedad sean incapaces de superarla.

Esta contradicción, desde luego, no sería una verdadera fuerza social en las sociedades socialistas si no fuera por el hecho de que la ideología socialista alienta expectaciones —por ejemplo, el control obrero de las fuerzas productivas, la solidaridad socialista y obrera internacional— que son defraudadas por la práctica cotidiana en esas mismas sociedades. La ideología socialista, como otras, es una respuesta a las tensiones entre las partes y el todo. Pero al mismo tiempo esta ideología también contribuye a crear ciertas tensiones, además de ser un mecanismo cultural para el control de otras tensiones. La ideología socialista, como otras ideologías, reduce y aumenta las tensiones al mismo tiempo.

Sin embargo, decir que aumenta las tensiones significa que constituye una fuente de cambio y desarrollo en las sociedades, no menos que de continuidad y estabilidad. Con sus promesas de un género de democracia en la vida cotidiana, mediante el control obrero de las fuerzas productivas, la ideología socialista fomenta tensiones que subvierten las estructuras de dominación características de las naciones «socialistas» actuales. En definitiva, pues, las mismas deformaciones de la ideología socialista —por ejemplo, cuando se dice que el socialismo supone ya el control obrero de las fuerzas de producción— pueden ayudar a superar la misma realidad socialista que desmiente a la ideología. En este caso, la ideología tiene el carácter mítico de una profecía que condiciona su propio cumplimiento, o al menos tiende a funcionar de este modo. En resumen, la ideología socialista no es sólo una crítica de la sociedad *capitalista,* sino que también sirve para fundar una crítica de las sociedades *socialistas,* y ayudar a trascender el «socialismo» no menos que el capitalismo. Pero esto, desde luego, sólo garantiza que habrá tensiones entre la promesa de la ideología socialista y la realización de una sociedad socialista. Pero, claro está, no garantiza cuál fuerza triunfará.

La sociedad soviética, pues, es una sociedad contradictoria y, por tanto, sujeta al cambio y la crisis. Es ese «Estado Integral», para usar la expresión de Max Horkheimer, cuyo igualitarismo ideológico socava su propia estructura social autoritaria. Gobernada por una burocracia insegura que aún no ha alcanzado la plena conciencia de su propia situación histórica, oculta su desempleo con un requisito administrativo impuesto de pleno empleo, disimulando el paro detrás de una vasta ineficiencia y pagando subsidios estatales por los productos en vez de pagar subsidios al desempleo. Careciendo de los controles invisibles del mercado y de la amenaza del hambre, por los cuales un capitalismo «privado» oligopólico disciplina a las personas, la Unión Soviética es un capitalismo de Estado integral controlado por una vasta burocracia represiva.

Esta burocracia establece la tasa de intercambio básica y la regula. El intercambio es: un nivel de vida mejorado pero enormemente bajo —«el salario mensual medio en la U.R.S.S. era de 135 rublos en 1973» [8]— con empleo garantizado a cambio del derecho de los trabajadores a trabajar pobremente y con pocas motivaciones, y de su aceptación de una continua y rígida censura estatal de todos los medios de comunicación, de información y de cultura. Claramente no dispuesta a permitir que la clase obrera se gobierne a sí misma, y claramente organizada en una empinada pirámide de poder que culmina en un pináculo remoto pero obvio, la burocracia retiene para sí el poder y la responsabilidad. Así, el poder, la responsabilidad y la condición privilegiada de esta burocracia no se hallan enmascarados detrás de un impersonal sistema de mercado.

Pero al mismo tiempo esta burocracia gobernante carece de una «ideología mistificadora. La ideología oficial de la Unión Soviética no sirve para legitimar los privilegios y el poder sobre la sociedad del grupo dominante... El grupo dominante está atado a una ideología que enseña la falta de legitimidad de su existencia». Al carecer de una ideología sustentadora, la élite dominante soviética «se halla en una posición muy inestable, y la Unión Soviética es una sociedad intrínsecamente inestable» [9].

Pero este conflicto entre la ideología y los ordenamientos sociales soviéticos no es peculiar de esta sociedad. Tiene tanta vigencia en el capitalismo «privado» oligopólico como en el capitalismo monopolista de Estado soviético y su Estado Integral. Como subrayamos en

[8] M. Holubenko, «The Soviet Working Class: Discontent and Opposition», *Critique, A Journal of Soviet Studies and Socialist Theory,* primavera de 1975, página 19.

[9] M. Holubenko, ibid., p. 7.

el Capítulo 10, este conflicto es intrínseco a toda ideología. Las ideologías son siempre mitos, proyectos que los grupos que los sustentan no desean realizar totalmente. Las ideologías, pues, no son sencillamente sistemas simbólicos que mantienen el orden y refuerzan el *statu quo,* cualquiera que sea la sociedad en la que existan. No sólo reducen ciertas tensiones y brindan una *apología* de ciertos intereses, sino que también, y en todas partes, socavan «lo que es» porque proporcionan una base para su *crítica.*

La teoría crítica, la autorreflexión sistemática de la crítica, es afín a la sociología normal en que también ella funda su obra intelectual en la ideología y no toma sencillamente la ideología como un «tema». Pero la teoría crítica y la sociología normal no son idénticas, pues la primera no tiene ninguna ilusión sobre su presunta «libertad valorativa», y considera tal pretensión como una falsa conciencia. La teoría crítica se sabe fundada en intereses y valores justificables, y *quiere* que su labor lo esté; asume voluntariamente la responsabilidad por ellos y hace un continuo esfuerzo para ahondar la comprensión reflexiva de sus propias adhesiones. Pero al mismo tiempo una teoría crítica debe ser también críticamente consciente de sí misma y comprender que lo que considera como sus «intereses y valores justificables» *pueden* expresar la reflexividad limitada de toda ideología, de modo que su base sea también una base en la *ideología.* Difiere de otras sociologías, pues, en los valores liberadores que persigue y en la relación reflexiva que tiene con sus propias adhesiones valorativas.

Esto significa que, en sus mejores momentos, la teoría crítica elude toda tentación de pretender un elitismo y una superioridad morales y de fingir inocencia. Nunca supone —en sus mejores momentos— que su autocomprensión puede ser tomada por su valor nominal o que sus adhesiones carecen de ambigüedades o hasta contradicciones. La teoría crítica establece una distinción entre lo que es y lo que espera que sea. Al afirmar como objetivo la emancipación humana, nunca se permite insinuar —en sus mejores momentos— que ya ha logrado esa emancipación, y nunca se permite olvidar que ella también posee un potencial represivo. Sabe que su propia racionalidad también se halla limitada por el mundo en el que existe y por la posición social de los que hablan en su nombre. Sabiendo que no ganará fáciles victorias, confiando en su labor y lucha continuas, así como en una capacidad a veces tranquila de «rendición» [10], la teoría crítica

[10] Aquí «rendición» se refiere a la rendición hermenéutica de la que habla Kurt H. Wolff en su trabajo «Surrender and Catch», y de la que habla Hans-Georg Gadamer en su libro *Wahrheit und Methode* (1960) [*Truth and Method,* traducción publicada por The Seabury Press, 1975], como «conquista desde abajo».

trata de comprenderse a sí misma y al mundo, y sospecha —considerándolas autocomplacientes y sicofánticas— de todas las concepciones de sí misma que no llevan a penosas sorpresas. En sus mejores momentos.